

BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

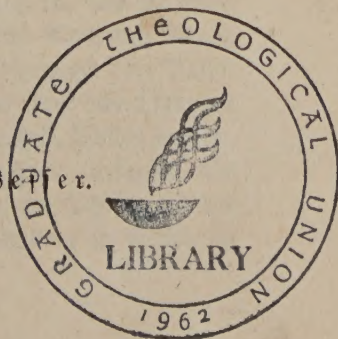
Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Vanderer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Zweiter Band. Erstes Heft.

Stuttgart.

Verlag von Rudolf Beyer.

1857.



Druck von Blum & Vogel in Stuttgart.

X 27
J 174
v 211

Die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem testimonium Spiritus Sancti, und ihre dogmatische Bedeutung.

Von Pfarrer Dr. Kläiber in Frauenzimmern, in Württemberg.

Bei der ihr eigenthümlichen Stellung, welche die evangelische Kirche der Schrift anweist, mußte es sich von selbst ergeben, daß die Lehrentwicklung der Kirche nicht nur dem Nachweise der der Schrift gebührenden Auctorität besonderen Fleiß zuwendete, sondern auch dabei neue Bahnen einschlug und gerade hier zu Lehraufstellungen geführt wurde, an welchen der specifische Charakter des evangelischen Glaubens besonders deutlich hervortritt. Auch wird zum voraus zu erwarten seyn, daß eben, weil die Schrift um ihres Inhalts willen ihren Werth hat, sich die Auffassung des Schriftinhalts widerspiegelt an der Auffassung des Processes, durch welchen sich die Auctorität der Schrift dem Subjecte erweist. Diese Erwartung findet sich denn auch bestätigt, wenn man die Lehre der alten Dogmatiker in ihrem wahren Sinne auffaßt, wie umgekehrt sich von den gegnerischen Instanzen leicht nachweisen läßt, wie ihnen ein materiell verschiedenes Urtheil über den Schriftinhalt zu Grund liegt. Die Lehre selbst ist bekanntlich die, daß die Göttlichkeit der heil. Schrift, worauf ihre normative Auctorität beruht, ihr zwar an sich vermöge ihres göttlichen Ursprungs (der Inspiration) zukommt, für das Subject aber sich in ihrer schlechthinigen Gewißheit nur durch das innere Zeugniß des heil. Geistes erweist, als welches allein die fides divina hervorbringt, während alle übrigen Kriterien für den göttlichen Ursprung der Schrift und die Göttlichkeit ihres Inhalts nur eine fides humanam zu wirken im

Stande sind. Daß diese Lehre sich nur innerhalb der evangelischen Kirche beider Confessionen findet, bedarf hier keines historischen Nachweises. Finden sich ähnliche Sätze auch anderswo, wie solche von den alten Dogmatikern, z. B. Gerhard, loci ed. Cotta II, 45 oder J. A. Osiander, syst. theol. p. 277, aus gegnerischem Munde angeführt zu werden pflegen, so haben sie bei diesen nur eine untergeordnete Bedeutung, indem die Auctorität der Schrift in entscheidender Instanz auf andere Gründe basirt wird. Auch von den Socinianern und Arminianern ist bekannt, daß sie das test. Sp. S. für den Erweis der Auctorität der Schrift nicht benützen, manche von ihnen ihre Nothwendigkeit leugnen, wie z. B. Episkopius *), und sich mit einer verstandesmäßigen Nachweisung begnügen, ja theilweise die Möglichkeit einer solchen schlechthinigen Gewissheit über die Schrift verneinen. Aber auch in der evangelischen Kirche ist die vorliegende Lehre nicht gleichmäßig von Anfang hervorgetreten. Während sie in einigen reformirten Symbolen bestimmt ausgesprochen, bei Zwingli der Standpunkt wenigstens, von dem aus sich die Lehre mit Nothwendigkeit ergibt, festgestellt und von Calvin sie selbst mit klarem Bewußtseyn über ihre Bedeutung vorgetragen ist **), tritt sie in dogmatischer Bestimmtheit in der lutherischen Kirche erst bei den Lehrern des 17. Jahrhunderts auf.

In den lutherischen Symbolen findet sich der Lehrsatz nicht. In Betreff Luther's selbst bedarf es zwar keines Nachweises, daß er die subjective Erfassung des göttlichen Verheißungswortes allein dem heil. Geiste zuschreibt, so daß nach ihm dem Worte überhaupt, der Kunde von Christo u. erst durch den heil. Geist

*) Vgl. Quenstedt, Syst. p. 143.

**) Confess. gall. IV. Hos libros agnoscimus esse canonicos — idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus S. persuasione, quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere. Conf. belg. V. Ea omnia, — — credimus, idque non tam, quod ecclesia eos pro hujusmodi libris recipiat, et approbet, quam imprimis, quod Spiritus S. in cordibus nostris testetur, a Deo profectos esse. — Zwingli, de ver. et f. rel.: Cum constet, verbo nusquam fidem haberi, quam ubi Pater traxit, spiritus monuit, unctio docuit. — — Hanc rem solae piaes mentes norunt. Neque enim ab hominum disceptatione pendet, sed in animis hominum tenacissima sedet. Experientia est, nam pii omnes eam experti sunt. (Vgl. Calvin, Inst. I, 7.)

geglaubt werde und geglaubt werden könne, und daran schließt sich leicht die Folgerung, daß, gleichwie der Geist das göttliche Verheißungswort mir, dem Gläubigen, eben im Glauben versiegelt, so er mir auch das Verheißungswort selbst als ein an sich göttliches versiegelt, weil letzteres die Voraussetzung ist, unter welcher das erstere allein möglich ist — (ein Uebergang, wie er sich geradezu bei Aegidius Hunnius [s. unten] darstellt) — und ferner daß, da dieses so als an sich göttlich versiegelte Wort eben in der Form der an die Kirche gekommenen geschichtlichen Kunde (der Scriptura S.) enthalten, sich diese göttliche Versiegelung des ersten auf das zweite, die geschichtliche Kunde, überträgt. Allein so nahe diese Folgerung liegt, und so gewiß sich daraus ergibt, daß die späteren Dogmatiker in unserer Lehre den Sinn der lutherischen Kirche richtig interpretirt haben, so ist doch diese Folgerung in bestimmter dogmatischer Fassung weder in den lutherischen Symbolen noch von Luther selber ausgesprochen *). Auch Melancthon hat in den loci nur die ersten Anfänge dieses Lehrsatzes. Er hat überhaupt noch keinen besonderen locus de Scriptura, sondern beschränkt sich (loci. ed. 1555, p. 301) in der Einleitung zu dem Abschnitte de discrimine veteris et novi testamenti auf die Worte: Nam ut sciremus, doctrinam ecclesiae solam primam et veram esse, Deus singulari beneficio scribi perpetuam historiam ab initio voluit et servavit, et huic libro scripto per Patres et Prophetas addidit testimonia editis ingentibus miraculis, ut sciremus, unde et quomodo ab initio propagata sit ecclesiae doctrina. Auch in dem Abschnitt (p. 358 sqq.) de signis monstrantibus ecclesiam, wo er von der Interpretation der Schrift redet, und die Frage untersucht, wie weit die Zeugnisse der Kirche zu hören seyen, geht er nicht weiter als zu dem Satz: qui volunt esse discipuli evangelii, nec audiunt, ut calumniose depravent, sed ut Deum agnoscant —, in his, cum

*) In den „Aufstellungen der neueren Gottes-Gelehrten“ (erschieden 1807, ohne Namen des Verf.) wird zwar gesagt: Luther ist der erste, welcher sich auf das Zeugniß des heil. Geistes berief, um die Eingebung der heil. Schrift zu beweisen,“ indessen ohne Angabe einer Beweisstelle, und Verfasser ist nicht im Stande, aus seiner Lecture eine lutherische Stelle zu nennen, welche den Lehrsatz in exakter Fassung enthielte.

assentiuntur verbo Dei cum timore et fide, accenditur lumen, quo juvantur, ut discernant evangelium ab humana sapientia et articulos doctrinae de Deo etc. recte accipiant. Nur in der Praefatio streift er unsere Lehre bestimmt an. Hier stellt er der methodus philosophiae gegenüber die doctrina ecclesiae, quae non ex demonstratione sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano. Während in der Philosophie die causae certitudinis sind die experientia universalis, principia et demonstrationes, (die sinnliche Erfahrung, die im Geiste an sich vorhandenen, ihm angeborenen allgemeinen Principien, z. B. daß $2 \text{ mal } 2 = 4$ sey; und die logische Schlußfolgerung aus den beiden ersten, — welche drei zusammen in der hergebrachten scholastischen Philosophie als die Quellen der menschlichen Erkenntniß aufgestellt zu werden pflegten), so ist in der Lehre der Kirche die causa certitudinis die revelatio Dei, qui est verax, — dieses der Objectivgrund —, quae certis et illustribus testimoniis Dei confirmata est ut resuscitatione mortuorum et multis aliis miraculis, dieses der subjective Erkenntniß- und Vergewisserungsgrund. Aber, fügt Melanchthon hinzu, quia res sunt extra iudicium humanae mentis positae, languidior est assensio, quae fit, quia mens movetur illis testimoniis et miraculis et *juvatur a Spiritu S. ad assentiendum*. Hier also das testimonium Spiritus S. in nuce, obwohl Melanchthon es selbst nicht weiter ausgeführt hat; es bleibt im Uebrigen bei zerstreuten Aeußerungen, daß der heil. Geist vermittelt der Schrift den Glauben wirkt. Nur das ist noch zu bemerken, daß Melanchthon das Gesagte zunächst nicht in Beziehung auf die Schrift, d. h. den Complex des geschriebenen Wortes Gottes, sondern nur in Beziehung auf die »certi et immoti articuli fidei, comminationes et promissiones divinae«, also auf den Inhalt des Wortes aufstellt. Indessen ergibt sich die Anwendung auf das geschriebene Wort von selbst, sofern es eben dessen Inhalt ist, worauf sich jene certitudo bezieht, und dieser selbe Inhalt für Melanchthon nirgends anders vorhanden ist, als eben in dem geschriebenen Wort. — Im Wesentlichen bleiben bei dem gleichen, wie Melanchthon, d. h. bei den allgemeineren Aeußerungen über die efficacia Scripturae S., auch die übrigen Dogmatiker des 16. Jahrhunderts, Chem-

niz, Heerbrand, Hafenreffer u. stehen. Chemnitz erwähnt das testimonium Sp. S. weder in den loci, noch in dem examen conc. trid. In den locis behandelt er die Lehre von der Scr. S. nicht besonders. Gelegentliche Aeußerungen (z. B. de Deo, loci ed. P. Leyrer, tom. I, 55) bleiben dabei stehen, daß Gott seinem Worte certum aliquod testimonium beigegeben habe, worunter vornehmlich die wunderbaren Offenbarungsthäten und die den Gläubigen und dem Volk Gottes widerfahrenen Thathülfen verstanden werden. Ebenso beschränken sich die den locis III, 568 angefügten theses de verbo Dei darauf, daß Gott sein Wort illustribus miraculis firmavit, und dasselbe per testes, divina auctoritate et certis testimoniis comprobatos schriftlich verfassen und der Nachwelt überliefern ließ. Im examen conc. trid. hat er seinem polemischen Zweck gemäß nicht sowohl die Tendenz darzustellen, wie das geoffenbarte Wort sich als solches dem Menschen erweist, als warum das geschriebene Wort die volle und einzige Quelle und Regel des Glaubens sey. Um der Unsicherheit der mündlichen Ueberlieferung willen hat Gott selbst es veranstaltet, daß sein Wort schriftlich verfaßt, und per Scripturas divinitus inspiratas in seiner Reinheit bewahrt bleibe. Daraus ergibt sich der usus und die auctoritas des geschriebenen Wortes Gottes. Seine Auctorität hat es principaliter in der Inspiration. »Ut tota res contra omnes imposturas esset certissima, Deus quosdam certos homines ad scribendum elegit, et illos multis miraculis et divinis testimoniis ornavit, ut nullum esset dubium, divinitus esse inspirata, quae scribebant. Die älteste Kirche hat zunächst nur die Rolle eines historischen Zeugen, daß eine Schrift von den Aposteln verfaßt und approbirt sey, durch welche apostolische Abfassung und Approbation sie ihre kanonische Dignität hat. Die Tendenz der ganzen Ausführung ist, die spätere Tradition als unbefugt zur Beweisführung der Authentie nachzuweisen und dieses Recht der ältesten Kirche allein zu vindiciren. Es wird also gegen die abgeleitete Tradition die ursprüngliche geltend gemacht, und in der polemischen Beziehung mit Glück und mit Recht. Der Erweis der göttlichen Auctorität der Schrift aber beschränkt sich auf das angegebene, wobei des testimonium Spiritus S. keine Erwähnung geschieht. Dagegen tritt dasselbe zum erstenmal bei

Gutter und Megid. Hunnius *), und in crasser dogmatischer Fassung bei Gerhard auf, von dem an das Lehrstück ²einen integri-

*) Gutterus hat in den loci den Satz zwar nur vorübergehend an zwei Stellen, aber doch bestimmt ausgesprochen. Quaest. I. prop. III. Die Schrift hat ihre Auctorität vermöge ihres göttlichen Ursprungs. Deinde de hac ipsa canonica auctoritate (vgl. quaest. I. prop. I) nobis constat non modo ex testimonio ecclesiae primitivae, sed ex internis illis *κριτήριois*, qualia sunt miracula, — constantia martyrum etc. — — Tamen tum demum certam et salutarem *πληροφориαν* assequimur. quando idem Spiritus, quo libri illi scripti atque editi sunt, in mentibus nostris per interna illa *κριτήρια* de illorum auctoritate canonica testatur — quaest. II, pr. I. Deus hodieque nobiscum loquitur, licet non *ἀμέσως*, tamen mediate. nonquidem per ecclesiam, sed per scripturas *θεοπνεύσουρ*, et Spiritus S. hodieque testatur in nobis de divina Ser. auctoritate. Hier die Sache in nuce. obwohl nur in diesen zwei gelegentlichen, nicht weiter ausgeführten Stellen. Hier erscheint zuerst die bestimmte Unterscheidung zwischen dem Grund, aus welchem der Schrift ihre Auctorität principaliter und an sich zukommt, und zwischen der Art, wie dieselbe dem Subjecte bewußt und gewiß wird. Sodann werden die Grundlagen der letzteren ihrem Werth nach abgewogen, und dem testim. Sp. S. die oberste Stelle eingeräumt. Dagegen ist der subjective Proceß, durch welchen sich das testim. Sp. S. vermittelt, nicht weiter erörtert, und wäre, die Worte Gutter's ganz strikt genommen, wozu man aber bei einem noch so wenig entwickelten Lehrsatze kaum das Recht hat, noch eine Abweichung von den späteren Dogmatikern vorhanden, sofern nach Gutter das testim. Sp. S. „per interna illa *κριτήρια*“ sich vollzieht, welche, zumal die von Gutter selbst besonders genannten, nach den späteren nur eine fidem humanam gewähren. — Megidius Hunnius, welcher in der seiner Zeit vielgelesenen Schrift de maiestate et certitudine Scripturae S. das apologetische Material, welches fortan bei den alten Dogmatikern in fast gleichmäßiger Gestalt erscheint, ziemlich vollständig gesammelt hat, führt als das argumentum quintum (Opera ed. Witenb. 1607. vol. I, 10) ausdrücklich das internum testimonium Sp. S. auf: quod Deus ipse arrhabone sui Spiritus certitudinem ejus (nämlich veritatis doctrinae propheticae et apostolicae) in piorum cordibus obsignat. Et hoc argumentum omnium est ut tutissimum, ita efficacissimum, ad sanciendam fidem Scripturarum, quando illas una cum promissionibus, quas continent, ipsius Dei calculo suffragioque muniri, immo vero plus quam transcoelesti sigillo planeque divino confirmari, in suo corde sentit universa turba omnium in terra fidelium. Hujus namque soliditatem percipiunt non homines profani, sed pii duntaxat et fideles, qui gratiam Dei divinarumque promissionum certitudinem arrha Spiritus S. in re efficaciter obsignari intelligunt. Hier ist zu bemerken 1) der unmittelbare Uebergang, welcher von der subjectiven Versiegelung der Gnade Gottes durch den heil. Geist, auf die Gewißheit der göttlichen Verheißungen, und von diesen auf die Schrift, in welcher sie enthalten sind, gemacht wird, d. h. die innerliche Versiegelung des Verheißungswortes für das Subject wird unmittelbar zur Ge-

renden Theil der altkirchlichen Dogmatik bildet bis zu Hollarz und Buddeus, d. h. gerade so lange als der positive Schriftinhalt selber von der Dogmatik festgehalten wurde.

In demselben Grade aber, in welchem der positive biblische Inhalt abgeschwächt wurde, tritt auch die Lehre von dem testimonium Sp. S. zurück. Zuerst wurde es reducirt auf den sogenannten Erfahrungsbeweis — (so schon von Baumgarten, s. unten) — und endlich von dem späteren Supranaturalismus, welcher, seinem Inhalte nach selbst mehr und mehr Rationalismus werdend, sich mit der noch theilweisen Beibehaltung des äußeren Gerüstes des älteren inhaltsvolleren Supranaturalismus begnügte, zuletzt ganz aufgegeben. Das war um so natürlicher, je weniger nach diesem rationalistischen Supranaturalismus der heilige Geist überhaupt mehr zu thun hatte, sondern alles, was die Offenbarung wirkt, zunächst einfach auf den menschlichen Verstand, die Verbesserung und Berichtigung seiner Vorstellungen und dadurch, durch des Menschen eigene natürliche Kräfte, auf des Menschen „Besserung und Tugend“, und vermittelt dieser auf seine „Glückseligkeit“ oder „Beruhigung“ geht. Ist das tiefere Glaubensleben seinem Inhalt nach aufgegeben, und an seine Stelle die durch verstandesmäßige Reflexion gewonnene*) moralische „Ausbesserung“ durch des Menschen eigene Kraft getreten, so kann es auch für die Sache selbst keine andere Gewißheit geben, als eben durch verstandesmäßige Demonstration. So ist es in der That nur consequent, wenn,

wißheit über die Schrift überhaupt; 2) wie eben das testim. Sp. S. distinct und zunächst auf den Inhalt der Schrift, nicht auf die Schrift, als einen Complex von Schriften, bezogen wird; 3) wie es überhaupt als der Ausdruck der vollkommenen Entwicklung des Glaubenslebens erscheint, und durchaus keine Demonstration und Erweis für andere sein will, 4) wie es von Humnius von dem argumentum VI. (a consolatione, welche die Schrift in allen Lagen des innerlichen und äußerlichen Lebens gewährt) und argumentum VII. (ab effectibus, quos in vita hominum gubernanda declarat, also von der moralischen Wirkung) unterschieden wird, welches beides nur in sehr abgeschwächter Gestalt die Späteren unter dem sogen. Erfahrungsbeweise zusammenfaßten und dem test. Sp. S. substituirt.

*) Vgl. wie J. Müller, das Verhältniß der Wirksamkeit des heiligen Geistes und des Gnadenmittels des göttlichen Wortes, Stud. u. Krit. 56, III, 518. 19. diesen Supranaturalismus charakterisirt.

nach der viel citirten Aeußerung in seiner Dogmatik, Michaelis das „offenherzige Bekenntniß“ ablegte, in seinem ganzen Leben kein solches Zeugniß des heiligen Geistes empfunden zu haben, ein offenherziges Bekenntniß, das sich freilich von selbst in ein wenig beneidenswerthes testimonium paupertatis de semet ipso umkehrt. Je rationalistischer dieser Supranaturalismus wurde, um so weniger wurde nur mehr verstanden, was die alten Dogmatiker mit unserer Lehre sagen wollten; ja man stößt auf Aeußerungen, welche fast den Verdacht rege machen, als hätte man die alte Dogmatik gar nicht mehr gekannt. Denn wie hätte man sonst Dinge vorbringen können, wie z. B. Michaelis (Dogmatik, 2. deutsche Ausg. S. 68). „Zum Beweise für andere können sie (die Wiedergeborenen) es ohnehin nicht gebrauchen! Auch könnte ein anderer für eine falsche Religion eben solche Gefühle haben, und der Koran gründet wirklich seine Göttlichkeit darauf. So hätten wir Gefühle zum Beweise gegen Gefühle zum Beweise“, wovon das erste den alten Dogmatikern sehr wohl bewußt war, ohne daß sie sich dadurch in ihrem Satze irre machen ließen, welcher vielmehr, wie wir sehen werden, eben hierin seine Stärke, nicht seine Schwäche hat, das zweite aber den Beweis für das völlige Nichtverstehen des Sinnes der Lehre liefert. So ist auch nicht zu verwundern, daß endlich der vollendete Rationalismus unsere Lehre einfach und kurz verwirft (Wegscheider: recte a supranaturalistis recentioribus tanquam nil probans rejicitur), nachdem z. B. der von Wegscheider selbst beifällig citirte Mosheim den unbestreitbaren Satz aufgestellt hatte: potest aliquis pios motus sentire et tamen errare.

Auch Storr, welcher für eine Periode der deutschen Theologie, zumal in seinem näheren Kreise von so großer Bedeutung war, und hier den supranaturalistischen Typus in seiner sorgfältigen Ausführung besonders zu zeigen geeignet ist, übergeht das testim. Sp. S. Er vindicirt zwar der Schrift eine *divina* Auctoritas, und will eben diese erweisen, gründet sie aber auf Momente, welche die alten Dogmatiker nur für die *fides humana* gelten lassen und würde also in deren Sinn auch nicht mehr als eine *fidem humanam* herstellen. Von dem testim. Sp. S., worunter er aber nicht im Sinne der alten Dogmatiker einen vermittelt des heilsmäßigen Gebrauchs

sich vollziehenden unmittelbaren göttlichen Akt versteht, redet er nur vorübergehend in einer Anmerkung (*Doctrina*, ed. II., pag. 90). „Die durch den Gebrauch der *doctrina christiana*, mit welcher wir eine Wirksamkeit des heil. Geistes verbunden glauben, bewirkte Ueberzeugung von der Göttlichkeit der christlichen Religion“ ist identisch mit der *experientia* des einzelnen Menschen, durch welchen das Selbstzeugniß Christi und seiner Apostel unterstützt wird, *ubi de singularis hominis persuasione agitur*, — hat also in seinem Sinne nur subjective, nur für dieses Subject geltende, und zwar für dieses Subject selbst nur subjective, jedenfalls nur andere Beweise, welchen die erste und entscheidende Beweis- kraft inwohnt, unterstützende Bedeutung, keineswegs aber die absolute, welche nach der alten Dogmatik dem *testimonium Sp. S.* zukommt. Wie wenig darauf nach Sterr die *auctoritas doctrinae christianae* sich gründet, beweist der Zusatz: *Verum hoc loco conjunctionem auxilii divini cum usu doctrinae christianae nondum sumere licet, quia probare demum volumus auctoritatem doctrinae christianae, unde porro fides praecepti de Spiritus S. efficientia pendet*, — wornach also zuvor und demnach auf andere Weise die göttliche Auctorität der Schrift festgestellt seyn muß, ehe nur an eine Wirksamkeit des heil. Geistes geglaubt werden kann, während nach der alten Dogmatik der heil. Geist, ohne jene Demonstration abzuwarten oder nöthig zu haben, eben mittelst der Schrift wirkt und dadurch eine viel sicherere Gewißheit über die göttliche Auctorität herstellt, als jede Demonstration es überhaupt vermöchte. Hier dagegen wird zuerst durch den historisch-kritischen Nachweis der Authentie der apostolischen Schriften und sodann die Induction der Glaubwürdigkeit Jesu und seiner Apostel zuerst die Auctorität des Bezeugenden hergestellt vor und abgesehen von dem Inhalt des Bezeugten; auf die Auctorität des Bezeugenden, also recht eigentlich auf Treu und Glauben ist anzunehmen, was bezeugt wird, zunächst noch abgesehen davon, von welcher Art Letteres seyn möchte; daß das Bezeugte nicht unvernünftig, nicht irreligiös seyn werde, wird zum voraus angenommen, um der Qualität des Bezeugenden willen, nicht um seiner (des bezeugten Inhalts) eigener Qualität willen. Es wird zuerst das Daß des göttlichen Inhalts ohne sein Was statuiert, und damit der

specifisch religiöse Erweis der Göttlichkeit des Inhalts aufgegeben; — denn dieses ist seiner Natur nach der innerliche Selbsterweis des bezeugten Inhalts, welcher geschieht vermöge seines Was, — und doch ist es, weil es sich nicht bloß um die Erinnerung einer geschichtlichen Thatfache, sondern um die schlechthinige Gewißheit über die als göttlich prädicirte Sache handelt, gerade nicht sowohl um das Daß, als um das Was, und um das Daß nur insofern zu thun, als ein Was real niemals ohne das Daß seyn kann. Ferner, daß die Annahme des Bezeugten beruht auf der Treue und Glauben dessen, der Treue und Glauben verdient, wird festgestellt theils durch den Nachweis der moralischen Qualification der testes, theils vermöge eines historisch-kritischen Apparats und einer verstandesmäßigen Demonstration, welche ihrer Natur nach niemals die schlechthinige Gewißheit geben können, welche zur fides divina erforderlich ist. So gewiß es nun zusammenstimmt, wie die alte Dogmatik behauptet, daß, wenn der Inhalt der Schrift von Gott ist, auch derselbe Gott durch den Inhalt in dem menschlichen Herzen, welches ihn aufnimmt, sich bezeugt, und in demselben für den Inhalt selbst Zeugniß ablegt, so gewiß ist diese verstandesmäßige und historisch-kritische Demonstration der göttlichen Auctorität der Schrift und der doctrina christiana nur unter die Kategorie der fides humana zu subsumiren, d. h. sie ist eine Demonstration, welche möglicherweise logisch und kritisch unangreifbar ist, möglicherweise, ja wie überhaupt alle menschliche Wissenschaft wahrscheinlicherweise auch angreifbar, in beiden Fällen aber theils die Hauptsache, den innerlichen Selbsterweis der Sache noch übrig läßt, theils als bloß verstandesmäßige, und sich auf dem Inhalt äußerliche Argumente, wenigstens theilweise stützende Demonstration keine schlechthinige Gewißheit schaffen kann, dabei man, um mit Luther zu reden, „frei und sicher schließen kann: „das ist die rechte, lautere Wahrheit, darauf will ich leben und sterben, und wer anders lehret, er sey, wer er wolle, der ist verflucht.“ Endlich gesetzt aber, es lasse sich der Erweis der divina auctoritas wirklich auf dem Wege der Storck'schen Argumentation gewinnen, wie mühselig erscheint derselbe durch die Zugabe des zum Theil ohnedieß sehr disputabeln, historisch-kritischen Ballastes, gegenüber von der frischen Freudeigkeit und Siegesgewißheit, mit

welcher z. B. Calvin l. c. *), jene aus dem inneren Selbsterweise des Inhalts gewonnene Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Schrift ausspricht, und wie schlecht wäre, wenn es keinen andern Weg gäbe, zu dieser schlechthinigen Gewißheit zu gelangen, für den der historisch-kritischen Untersuchung unmächtigen ungelehrten**) Laien gesorgt, dieser in der That auf die wissenschaftliche Geschicklichkeit des auf dem Wege gelehrter Untersuchung das testimonium divinum erst herstellenden Theologen, somit recht eigentlich auf menschliche, für den Laien selbst uncontrolirbare Auctorität angewiesen, ihm somit eben darum die schlechthinige Gewißheit über die göttliche Auctorität des Wortes geradezu versagt, und damit eine freilich unbeachtigte, aber dennoch höchst unprotestantische Aristokratie in das Gebiet des evangelischen Glaubens eingeführt.

Die evangelische Kirche hat, um zur schlechthinigen Gewißheit über die Schrift zu gelangen, nach einem Wege zu suchen, auf welchem dieselbe für das religiöse, nicht für das wissenschaftliche Leben sich ergibt, und zwar auf eine schlechthin gewisse Weise. Dieser kann eben darum weder der der wissenschaftlichen Demonstration seyn: denn diese würde als solche weder eine Gewißheit für das religiöse Leben, noch eine schlechthin gewisse seyn, noch der der menschlichen Tradition: denn diese gibt wiederum keine schlechthinige Gewißheit und läßt für sich selbst die Sache in ihrem

*) Es ist, wenn man Calvin Ausführung liest, gerade, wie wenn er solche äußerliche Demonstration, wie die Storr'sche, vor Augen gehabt hätte. Maneat hoc fixum, quos Sp. S. intus docuit, solide acquiescere in Scriptura, et hancquidem esse *αὐτόπιστον*, *neque demonstrationi et rationibus* subijci eam fas esse. — Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus, quibus iudicium nostrum incumbat, sed ut rei extra aestimandi aleam positae iudicium ingeniumque nostrum subijciamus. — Talis ergo est persuasio, quae rationes non requirat, talis notitia, cui optima ratio constet, nempe in qua securius constantiusque mens quiescat, quam in ullis rationibus; talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci queat. — Haec nisi certitudo adsit quolibet humano iudicio et superior et validior, frustra Scripturae auctoritas vel argumentis muniatur vel ecclesiae consensu stabilietur, vel ullis praesidiis confirmabitur. — Sicuti ubi semel communi sorte exemptam religiose ac pro dignitate amplexi sumus, quae ad ejus certitudinem animis nostris inserendam et infigendam non adeo valebant, tunc aptissima erunt adminicula.

**) Vergl. darüber auch Twisten, Vorlesungen der Dogmatik II. Ausg. I, 43 f.

bloßen Gegebenseyn stehen; mit letzterem wäre das religiöse Leben nicht befriedigt; denn dieses verlangt, daß das Verhältniß des bloßen Gegebenseyns sich in ein immanentes verwandelt. Mit andern Worten zu einer schlechthinigen Gewißheit über die Schrift kann es nur kommen, wenn sich ihr Inhalt auf dem Wege der eben auf der Wirksamkeit des heil. Geistes beruhenden persönlichen Selbsterfahrung als der schlechthin gewisse, als der von Gott gesetzte ausweist, und dieses ist eben der eigentliche Sinn der Lehre der alten Dogmatiker von dem testimonium Spir. S. Weit entfernt davon, daß uns diese Lehre als die Achillesferse des Protestantismus, wie Strauß (Dogmatik I, 146) meint, erscheint, dünkt sie uns vielmehr gerade seine rechte Stärke zu seyn, und die alten Dogmatiker dabei, wie überhaupt gerade in allen ihren Grund Lehren, — trotz ihren von uns natürlich nicht geleugneten Mängeln der formalen Darstellung — ihr tiefes Verständniß sowohl des Wesens des Protestantismus, als des Christenthums überhaupt gezeigt zu haben. Aber freilich sind dabei nicht nur die disjecta membra, sondern der Lehrsatz in der Totalität seiner Momente aufzufassen. Denn es verhält sich freilich nicht so, wie jener Jesuite die Sache lächerlich zu machen suchte, von welchem Megidius Hunnius in seinem Bericht über das colloquium Ratisbon. 1601 erzählt, daß er die Schrift an das Ohr gehalten und gehorcht habe, was nun der heil. Geist ihm aus dem Buche heraus zurufen werde. Auch nicht so, wie es bei Strauß erscheint (l. c. 130. 131), daß auf der einen Seite die Schrift als Buch, abgesehen von ihrem Inhalt, und auf der andern Seite das Zeugniß des Geistes im Herzen wiederum abgesehen von seinem Inhalt und von dem bestimmten Proceß, in welchem es sich vollzieht, gestellt würde, sondern auf der einen Seite wird gesetzt das Buch mit seinem bestimmten Inhalt, und auf der andern Seite ein bestimmter subjectiver Proceß, durch welchen hindurch der heil. Geist dem Subject über jenen Inhalt Zeugniß gibt. Dieser Proceß aber ist das subjective Lebendigwerden jenes Inhalts, welches geschieht durch die Wirksamkeit des heil. Geistes, so daß eben darin jener Inhalt sich selbst auf schlechthinige Weise bezeugt. Wenn Strauß S. 133 sagt: „diese, (die Kirche) beweist sich selbst (in katholischem Sinn) — Einer heil. Schrift dagegen sind die Gläubigen nicht

so immanent wie der Kirche; sie ist kein lebendiger Proceß, der die Subjecte in sich begriffe, sondern diese stehen ihr als einem Objecte gegenüber, mit dem sie erst vermittelt werden. Allerdings ist diese Vermittlung auch bei den Protestanten von Hause aus vorhanden; aber dieses substantielle Verhältniß ist dem Protestantismus nicht das wahre; er muß es aufheben, um das Subject als solches unabhängig von kirchlicher Auctorität der Göttlichkeit der Schrift gewiß werden zu lassen," so fügt der Protestantismus hinzu: allerdings, aber indem eben die Gläubigen der Schrift immanent werden, oder besser, indem der Inhalt der Schrift den Gläubigen immanent wird, welches geschieht durch die Wirksamkeit des heil. Geistes, werden sie der Göttlichkeit dieses Inhalts gewiß, oder erweist sich dieser Schriftinhalt durch sich selbst als göttlich-wahr. Aber immanent werden muß der Inhalt der Schrift den Gläubigen, oder, um einen Ausdruck von Martensen zu entlehnen, sie müssen zu ihm in ein Seynsverhältniß gesetzt, das Verhältniß des bloßen Gegebenseyns muß in das innerliche Seynsverhältniß übergeführt werden, um über ihn gewiß zu werden; dann werden sie aber auf eine schlechthinige Weise über ihn gewiß.

Was die alten Dogmatiker über die bloße Probabilität der sogenannten *κρίτηρια* externa et interna sagen, ist auch gar nicht so zu verstehen, als ob sie denselben überhaupt keine Beweisraft zuschrieben. Denn wenn sie auch einstimmig den höchsten und schlechthinigen Grad der Gewißheit über die Schrift eben auf das Zeugniß des heil. Geistes gründen, so stellen doch auch diejenigen*), welche aus

*) Ueber die Taxation der *κρίτ.* ext. et int. sind die alten Dogmatiker nicht ganz einig. Die überwiegende Mehrzahl stimmt mit Quenstedt. Dagegen Hollaz, *examen theol.* ed. Teller pag. 114, bestreitet, daß die *κρίτηρια* interna nur eine *fides humana* (d. h. nach Hollaz, *notitiam infirmam, assensum debilem, cum formidine oppositi conjunctam*) gewähren, und nach diesem Begriffe von *fides humana* mit Recht. Wenn er aber behauptet, daß dieselben eine *fides divina* gewähren, so ist gewiß die Leugnung der andern consequenter, sofern diese *κρίτηρια* erst dann Elemente der *fides divina* werden können, wenn sie in den Proceß, durch welchen das *testim. Spir. S.* sich vollzieht, d. h. in das reale Glaubensleben, das aus dem subjectiv lebendig gewordenen Inhalt der Schrift entsteht, aufgenommen sind. Dieses gilt z. B. von den Wunderthaten Gottes, welche Grundelemente der geschichtlichen Offenbarung bilden, wie die Wunderthaten Christi, seine Auferstehung, oder die *sanctitas*

den *κριτήρια* ext. et interna nur eine fides humana entstehen lassen, diese fides humana gar nicht als eine an sich ungewisse dar.

praeceptorum und anderes. Das Schwanken der Dogmatiker in diesem Punkte hängt zusammen mit dem Mangel an gehöriger Unterscheidung unter den criteria interna, welche promiscue aufgeführt werden, ohne Rücksichtnahme auf die verschiedene Bedeutung und Stellung, welche ihnen innerhalb des Schriftinhalts zukommt. Uebrigens ist dieser Dissens von untergeordneter Bedeutung, indem auch Hollaz sagt: Dantur gradus certitudinis, siquidem alia est absoluta et summa, alia media, alia ima. Summam assensus certitudinem Scripturae S. conciliat internum Spiritus S. testimonium. — Beachtung verdient noch Buddens, institut. §. XIII. „Quaedam fidem divinam producunt (d. h. simpliciter certam, et omnem oppositi formidinem excludentem) quaedam humanam quidem sed, si recte capiuntur, *adeo certam, ut demonstrationi fere aequipolleant*. Er unterscheidet sodann Grade der verisimilitudo und vindicirt der *humana fides* der Schrift eine solche Gewißheit, welche der *demonstratio evidentissima* zukommt. Ein besonderes Gewicht legt er dabei auf die affectiones doctrinae in Scr. S. exhibitae, quae divinam ejus originem arguunt. Diese sind ihm die veritas (sowohl der facta, welche sich auf dem Weg der historischen Untersuchung erweist, als der dogmata, welche theils auf die agenda gehen, — diese stimmen mit der recta ratio, nämlich mit derjenigen Vernunft, quae evidentissimis principiis, ex humanae naturae consideratione fluentibus nititur —, theils auf die credenda; letztere sind theils aus dem Licht der Natur erkennbar, theils als mysteria zwar nicht contra, aber supra rationis captum, daher letztere keine Einsprache dagegen erheben kann) —, sanctitas (denn alles in der Schrift Gelehrte zielt darauf, ut Deo serviamus in sanctitate et justitia) und ihre sufficientia (quod S. S. omnia, quae creditu et factu ad salutem sint necessaria, plenissime exhibet, — cumque bonitati et sapientiae divinae sit conveniens, ut ejusmodi medium ad salutem perveniendi, ea quidem ratione, ut finis commode obtineri possit, extet, S. S. autem illud ita, ut par est, omnibus exhibeat, hanc a Deo esse profectam, non sine ratione inde colligimus). Dazu kommen dann noch die *κριτήρια* externa, die miracula etc. Aber obwohl diese Argumenta ejusmodi probationem gewähren, quae a demonstratione prope absit, longe tamen certior est fides divina, quae ex interno Sp. S. testimonio, in legitimo verbi divini usu sese exserente, nititur. — Man sieht, Buddens hat sich das Material der criteria ext. et int. mit bestimmterem Bewußtseyn zum wissenschaftlichen Beweis gestaltet, welcher eine solche Gewißheit gibt, als dem wissenschaftlichen Beweise überhaupt inwohnt; aber der letzte und höchste Weg zur schlechthinigen Gewißheit ist nicht der wissenschaftliche, sondern der der religiösen Selbsterfahrung, welche gewirkt wird durch Gottes Geist, — und eben diese bestimmtere Unterscheidung zwischen dem wissenschaftlichen Beweis und dem Selbstbeweis des Schriftinhalts durch die subjective Selbsterfahrung scheint uns ein von Buddens gemachter Fortschritt zu seyn.

Vgl. Quenstedt »*faciunt Scripturae S. θεοπνευματικαί* probabilem, et pariunt certitudinem, non conjecturalem tantum, sed moralem, *ita ut eam in dubium vocare dementis sit.* Aber freilich eine solche Gewißheit, daß die conscientiae darauf acquiescere possint, gibt nach den Dogmatikern überhaupt keine Demonstration, sondern nur allein das durch Gottes Geist gewirkte Glaubensleben. Darum haben die *πειρήσια*, in welchen sich das eigenthümliche Wesen der Sache darstellt, für den noch nicht Gläubigen, der aber docilis und sanabilis ist, den großen Werth als media inductiva et motiva, sich auf das in der Schrift Proponirte einzulassen; sie sind vorlaufende und einleitende Momente, die Schrift recht zu gebrauchen, dadurch zum Glauben, d. h. zum subjectiven Erleben und Erfahren des in der Schrift Proponirten geführt zu werden, und durch die Erfahrung der dem Schriftinhalt immanenten efficacia die schlechthinige Gewißheit über denselben selbst zu erhalten.

Denn man übersehe nicht, auf was das testimonium Spiritus S. nach den Sätzen der Dogmatiker selbst geht. Es geht nämlich auf den Inhalt und zwar den heilsmäßigen Inhalt der Schrift, nicht auf die Schrift als Schrift, d. h. als Complex von gewissen, bestimmten Zeitaltern, Verfassern u. angehörigen Schriften. Es ist zwar, wie wir natürlich nicht bestreiten, die von den alten Dogmatikern einerseits gesetzte Unterscheidung von *verbum divinum* und *scriptura sacra* von ihnen nicht festgehalten, sondern wird von ihnen trotz der einerseits gesetzten Unterscheidung beides wiederum in unmittelbare Identität gesetzt; aber ihre Ausführung über das *testim. Sp. S.* bezieht dieses durchaus auf den heilsmäßigen Inhalt der Schrift: Z. B. Gerhard: *Quomodo fideles de eo dubitent, ejus efficaciam in cordibus persentiscunt? Spiritus S. in ipsorum cordibus testatur, quod Spiritus sit veritas, i. e. quod doctrina a Sp. S. profecta sit immota veritas.* Baier: *divinam fidem doctrina ipsa Scripturae S. omni tempore gignit, quatenus per se immediate quidem sed virtute divina, quam sibi conjunctam habet, adeoque concurrente et virtutem hanc exercente Deo intellectum hominis illuminat etc.* Buddeus: *Sp. S. intellectum lumine divino perfundit, ut de veritate rerum, quae in Scr. S. proponuntur,*

intime convincatur etc. Hollaz: Principalis et ultima ratio ad divina fide credendum, quod hoc verbum scriptum et *id, quod ex bibliis legimus*, audimus, credimus, sit verum ac divinum, est sola auctoritas Dei, tum externe revelantis, tum interne obsignantis etc. *)

Das Gleiche ergibt sich theils aus der Bestimmung des mediums, vermittelt dessen der Geist wirkt und zeugt, theils aus der Beschreibung des subjectiven Processes, durch welchen das Zeugniß des Geistes sich vollzieht. Das medium ist die Schrift selbst, an welche der Geist so sehr gebunden ist, daß die Bezeugung des Geistes für die Schrift ab utroque simul, a neutro autem seorsim ausgeht; die vis intrinseca verbi divini und Spiritus S. in eo loquentis testimonium sind unzertrennbare Correlate. Nun liegt aber die vis effectiva der Schrift offenbar in ihrem Inhalt; daher auch Quenstedt geradezu sagt zu 1 Joh. 5, 6.: Testatur Spiritus S. quod doctrina Spiritus S. sit veritas, quando interiorius *per doctrinam a se patefactam et in Scripturis* comprehensam in hominum cordibus operatur, wie auch in der Beschreibung des subjectiven Processes statt verbum divinum — divinum legis et evangelii verbum gesetzt, also der Inhalt geradezu genannt wird (Hollaz 110, 4.).

Dieser Proceß selbst ist der des heilsmäßigen Gebrauchs

*) Hierher gehört auch der bekannte Satz, daß, ob eine Schrift kanonisch sey, d. h. Regel des Glaubens und Lebens, was sie eben der Natur der Sache nach vermöge ihres Inhalts ist, weder durch das Zeugniß der Kirche, noch durch die Autorschaft eines Apostels entschieden werde, sondern durch das Zeugniß des Geistes. Das eine ist eine Sache, welche die fides salvifica, das andere dagegen, welche nur die notitia historica angeht. (Vergl. die bekannte Stelle von Quenstedt S. 135. 136.) Daher auch gesagt wird, daß das testim. Sp. S. nicht an die Sprache, in welcher ein Buch verfaßt ist, gebunden sey. Baier: Interna vis illuminatrix scripturae est conjuncta *sensui in quavis lingua*. — Uebrigens haben bekanntlich die alten Dogmatiker von diesem Kanon keine Anwendung auf den Erweis der Kanonicität der einzelnen Schriften gemacht, sondern gründen diese auf die historischen Zeugnisse über ihre Verfasserschaft u. und dieses ist eine offenbare Lücke. (Vergl. darüber auch H. Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche S. 14, 9.) Endlich sind aber die Aeußerungen der Dogmatiker über diese Frage nicht dahin zu verstehen, als ob die Verfasserschaft der Schriften, über welche der h. Geist Zeugniß ablegt, für letzteres überhaupt und durchaus gleichgültig wäre, worüber unten weiteres.

der Schrift, indem die Schrift, d. h. der Schriftinhalt das Glaubensleben in dem Menschen erweckt, nährt und zu seiner *πληροφωρία* führt, und so in seinem Produkte sich selbst als einen göttlich gegebenen ausweist, wie dieses am präciseſten bei Hollarz ſich ausgedrückt findet: l. c. 116. Das test. Sp. S. iſt ein *actus supernaturalis Spiritus S., per verbum attente lectum vel auditu perceptum, virtute divina sua Scripturae sacrae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis. illuminantis, ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex externis motibus spiritualibus vere sentiat verbum sibi propositum a Deo esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum praebeat.* — Ibidem 118.: *quotiescunque attente legitur vel auscultatur divinum legis et evangelii verbum. hujus vim verticordiam homo docilis vere sentit et Deum secum loqui colligit ex internis cordis actibus et motibus supernaturalibus. Sunt illi actus ex parte intellectus oborta lux cognitionis supernaturalis et inspirata cogitatio sancta; ex parte voluntatis spirituales motus sunt: dolor de peccatis, desiderium discendi et proficiendi, pia affectio erga Deum revelantem, suavis inclinatio ad imperandum intellectui, jam luce aliqua spirituali collustrato, immotum assensum credendorum, gaudium spirituale.* Oder Gerhard: *ad hoc testimonium pertinet vivus piorum sensus in quotidiana invocatione et exercitiis poenitentiae ac fidei virtus consolandi ac roborandi animum adversus omnis generis adversitates, tentationes etc., quam in lectione et meditatione Scripturae pii quotidiane experiuntur.* Das testim. Sp. S. iſt alſo nicht ein iſolirtes, unvermitteltes und darum qualitätsloſes Gefühl, ſondern es vollzieht ſich durch den ganzen Proceß des Glaubenslebens in ſeiner realen Activität.

In dieſem Glaubensleben ſelbſt ſtellt es ſich dar als eine einfache in ſich beſchloſſene Gewißheit, welche nicht auf einem logiſch demonſtrativen Schluß beruht, ſondern das Glaubensleben ſelbſt als ihm immanent begleitet, mit deſſen Wachsthum wächst, mit deſſen Vollendung ſich vollendet, und an welchem ſich eben das Glaubensleben ſelbſt in die einfache Identität mit ſich ſelber zunimmt. Und zwar iſt dieſe Gewißheit eine zweifache, einmal eine Gewißheit des Glaubenslebens über ſich ſelbſt

als des von Gott gewirkten, schlechthin wahren Seyns und Lebens, und sodann eine Gewißheit über seine Quelle, d. h. über den Schriftinhalt als göttlich gesetzt. Diese doppelte Gewißheit ist die eine mit der andern gesetzt, ebenso wie Wirkung und Ursache mit einander gesetzt sind, und insofern kann sie syllogistisch — obwohl sie an sich nicht ein Syllogismus ist und nicht auf einem Syllogismus beruht — auch als ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache dargestellt werden, wie es manchmal z. B. hic und da bei Hollaz geschieht, obwohl dieses nicht der eigentliche Sinn des Lehrsazes ist. Vergleiche Baumgarten, Dogmatik III, S. 779 (*Idem motus efficacissimi excitantur, quos Scriptura excitatos vult et quidem cum conscientia originis, ita ut homo conscius sit, per et propter hoc vel illud verbum se ita moveri*) und die von Jo. Ad. Osiander l. c. 278 angeführten Worte eines ungenannten lutherischen Theologen (es ist Kromayer, theol. pos. p. 20, gemeint): *testimonium ille Spiritui nostro ita dat, ut ab eo dari et divinum illud esse, protinus sciamus. Ut enim dum vivimus, nos vivere, dum credimus, nos credere, actu ipso experimur, ita dum Spiritus S. Veritatem in nobis confirmat, dum per verbum operatur et de verbo intus testificatur, tam eum operari et testificari similiter actu ipso experimur. Et veluti credens non cogitat de rationibus, ex quibus ipsi constet, quod credat, sed sensum fidei ipse percipit, sic et quidem quoad internam Spiritus S. operationem et testificationem non opus habet nova ratione, unde constet ipsi, quod illa operatio et testificatio sit divina, siquidem ex actu ipso, cordisque sui motu praeternaturali Divinitatis sensum confestim percipit.* In diesen Worten ist zugleich ausgesprochen, daß und warum dieser Selbsterweis des Schriftinhalts im realen Glaubensleben, dieser assensus immotus, qui verbo Divino praebetur etc., nicht ein Produkt des menschlichen Ichs, sondern ein reales Zeugniß des göttlichen Geistes ist. Denn das Glaubensleben selbst ist durch die Wirksamkeit des h. Geistes hervorgebracht und weiß sich selbst nur als solches als ein reales. Somit ist dieser assensus immotus, als welcher er subjectiv erscheint, objectiv ein testimonium Spiritus S., und zwar sofern das Glaubensleben von dem h. Geist eben nur vermittelt des Schriftinhalts hervorgebracht wird,

auch ein testimonium für diesen Schriftinhalt. Gleichwie der h. Geist in dem von ihm gewirkten Glaubensleben sich selbst als in seinem Product, und damit dieses als sich gleichartig erkennt, erkennt er sich selbst wieder in dem Instrument, durch welches er das Glaubensleben hervorgebracht, und eben damit dasselbe als sich gleichartig. — Von selber ergibt sich aus dem Entwickelten, daß Subject dieses testimonium Sp. S. nur die fideles, die regeneriti seyn können (3. B. J. M. Osiander l. c. 281. Spiritus non ubique testatur, in omnibus et singulis, in quibus nec est, nec operatur, quales irregeneriti, nec etiam in illis, qui adhuc sunt in via conversionis, circa quos occupatur extrinsece tantum illuminatione objectiva praesupposita, incapacitatem tollendo etc., sed tantum in conversis. in quibus jam est tanquam in domicilio suo, quos jam gratiose inhabitat etc.); es kommt allen Gläubigen zu (Osiander, quotquot fideles, eo gaudent), denn es ist dem Glaubensleben nicht zufällig, sondern mit seinem Wesen, also mit seiner realen Activität von selbst gegeben, und hat seine Grade, je nach dem Fortschritt und der Höhe, welche das Glaubensleben selber erreicht; es kommt zu seiner πληροφορία, wenn das Glaubensleben selber seine πληροφορία erreicht hat, und ist ja nur die eine Seite desselben. (Osiander: complectitur certos hic actus quosdam gradus — die illuminatio — inscriptio legis (d. h. verbi, maximé evangelii) in corde — Divinitatis, qua gaudet scriptura, confirmatio et obsignatio.) Wie dieses testimonium Sp. S. dem Glaubensleben wesentlich inhärrt, und es eben darum nicht der Spiritus privatus ist, der sich darin ausspricht, sondern ipsum publicum et solenne divinitatis testimonium, so folgt weiter aus dem Gesagten, daß es kein Argument ist, welches für den Ungläubigen gelten kann, sondern nur für den Gläubigen. Denn es ist keine Demonstration und will keine seyn, wie auch der Glaube nicht auf dem Wege der Demonstration entsteht. Eben darum kann die Gewißheit, welche der Gläubige vermöge seines Glaubenslebens über die Quelle, daraus er es geschöpft hat, besitzt, kein demonstratives Argument seyn, um dem Ungläubigen die Göttlichkeit des Schriftinhalts anzudemonstriren, wohl aber ein Motiv, sich auf den gleichen Weg zu begeben, auf welchem dem Gläubigen jene Gewißheit geworden ist. Jene

Untauglichkeit zu einem demonstrativen Argument benimmt aber dem testimonium Sp. S. an seiner Gewißheit für den Gläubigen selbst nichts; denn er weiß, daß der Ungläubige auf demselben Weg, auf welchem er, der Gläubige, dazu gekommen ist, auch kommen kann, und wirklich kommen wird, wenn er will, d. h. auf dem Wege des heilsmäßigen Gebrauchs der Schrift, indem er dem heilsmäßigen Inhalt derselben sein Herz öffnet u. (Osiander l. c. 1.: Quidni testimonium illud internum sufficeret in ordine ad nos, de auctoritate divina illorum librorum certiorandos, quum nihil magis se habeat in ordine ad nos? si scilicet de credentibus sit sermo, illud testimonium habentibus, non autem ad alios, quo quidem respectu concedimus non sufficere. Et annon sufficit, quod certos reddat eos, qui Spiritus illius testimonio donati? quia alii etiam gaudere possunt, si se. parem adhibeant cum ceteris diligentiam, legant, meditentur verbum, ex cujus lectione Spiritus ille subintrat.) —

Ist in dem Bisherigen die Lehre der alten Dogmatiker richtig entwickelt, so ist leicht ersichtlich, daß der von den Dogmatikern des 18. Jahrhunderts an ihre Stelle gesetzte sogen. Erfahrungsbeweis die Sache theils nur in sehr abgeschwächter Gestalt, theils etwas wesentlich anderes enthält. So schon bei Baumgarten, welcher zwar in einer Beilage zu seiner Dogmatik (III, 779, 80.) die orthodoxe Lehre vom test. Sp. S. entwickelt, dagegen in der Dogmatik selbst (S. 120 ff.) für die Göttlichkeit der Offenbarung in der Schrift den sogen. Erfahrungsbeweis vorbringt. „Durch Erfahrung wird eine Erkenntniß verstanden, dazu wir durch die Aufmerksamkeit auf unsere eigenen Empfindungen gelangen.“ Es ist aber eine zweifache Erfahrung, welche hergehört: 1) die Erfahrung von der Wahrheit und Richtigkeit des Hauptinhalts der h. Schrift, sonderlich der neuen und geoffenbarten Wahrheiten der Heilsordnung; dahin gehört a) das Gewahrwerden der Uebereinstimmung der biblischen Vorstellungen, Aussprüche, Beschreibungen u. mit unseren eigenen Empfindungen von eben diesen Sachen, wenn man sich in gewissen Umständen und Ver-

hältnissen auf's Genaueste ebenso befindet, als es die h. Schrift anzeigt; hieher z. B. die Vorstellungen von dem natürlichen Verderben des menschlichen Herzens, der Sinnesänderung und deren Folgen; b) das Gewahrwerden der Richtigkeit und Hinlänglichkeit der in der h. Schrift enthaltenen Vorschläge und Forderungen der Heilsordnung, wenn wir die Erreichung sonst unmöglich gewesener Endzwecke durch die in der Schrift verordneten Mittel bemerken, z. B. den Erfolg einer wahren Sinnesänderung und einer Ueberwältigung der Laster und Sünden durch die Anweisungen der Schrift, die Erfahrung der Erhörung des Gebets u. „So wie man nach den Regeln der Erfahrung durch alle Experimente oder durch einen richtigen und wiederholten Gebrauch gewisser Mittel und eines gewissen Verhaltens dabei die Richtigkeit gewisser Vorschriften beweiset, ebenso kann durch Versuche und angestellten regelmäßigen Gebrauch der Heilsordnung die Richtigkeit derselben dargethan werden.“ (Demnach würde sich der Christ gegenüber der Lehre der Schrift in der Stelle eines experimentirenden Naturforschers befinden, der durch angestellte Versuche etwas noch Unbekanntes zu entdecken, oder etwas in thesi noch Ungewisses zur Gewißheit zu erheben sucht, was ungefähr das directe Gegentheil von dem ist, was das test. Sp. S. besagt). 2) Die Erfahrung von der übernatürlichen Wirkung der Wahrheiten, Vorstellungen und Aussprüche der h. Schrift, daraus die göttliche und übernatürliche Kraft derselben erkannt und eingesehen wird. — Mit einem Worte, der sogen. Erfahrungsbeweis ist nicht eine göttliche Gewißheit, welche das reale aus der h. Schrift geschöpfte Glaubensleben von selbst begleitet, sondern ein logisch demonstrativer Syllogismus. Das Gleiche findet Statt bei allen denjenigen Dogmatikern, welche das „Schwärmerische“ der Lehre vom test. Sp. S. dadurch zu corrigiren suchen, daß sie ihr den Erfahrungsbeweis substituiren, nur daß sie in dem, was sie als „Erfahrung“ von dem Inhalt der Schrift aufführen, von einander abweichen, je nachdem sie denselben mehr oder weniger positiv evangelisch, supranaturalistisch oder rationalistisch auffassen. So dringt Semler auf den „einzigen Beweis, der einem aufrichtigen Leser ein ganz Genüge thut,“ nämlich „die innere Ueberzeugung durch Wahrheiten, welche in der h. Schrift angetroffen werden.“ „Dies habe

ich auch vorzüglich anempfohlen als den gewißern und leichtern Beweis.“ „Man muß das test. Sp. S. in den christlichen Vortheilen und Vollkommenheiten des Menschen (d. h. in Semler's Sinn in der moralischen Ausbesserung) suchen.“ „Jeder Mensch, der diese Lehren brauchen will, merket es, daß er dadurch weise wird zu seiner wahren Wohlfarth.“ Da aber sowohl diese moralische „Ausbesserung“, als die dadurch hervorgebrachte „Beruhigung“, welche gleichfalls zu dieser Erfahrung gerechnet wird, ebenso wie der logisch demonstrative Schluß überhaupt sehr relative Dinge sind, so kann auch die daraus resultirende Gewißheit nur eine sehr relative, d. h. eben zuletzt nur Wahrscheinlichkeit seyn, welche ihrerseits der Unterstüzung durch andere Beweise bedarf, also sich das umgekehrte Verhältniß von dem darbietet, was die alten Dogmatiker dem test. Sp. S. zu den *κρίσις* ext. und int. zuschrieben. Auf gleiche Weise verhält es sich auch mit Less, dessen einst vielgelesenes Buch (Ueber die Religion, ihre Gesch. u. Bestätigung, II. Bd.; Beweis der Wahrheit der christlichen Religion, 2. Aufl. 1756, S. 117 ff.) hier noch beispielsweise berücksichtigt werden mag. Er spricht sich also aus: Der erste Hauptbeweis für das Christenthum ist aus seinen Wirkungen, besonders den inneren zu führen; ein jeder Mensch, der nur die Uebungen anstellen will, welche diese Religion selbst, ihre Kraft zu probiren, vorschreibt, wird in sich ganz unausbleiblich zwei große Wirkungen verspüren, nämlich eine göttliche Besserung, eine ganze Umkehrung seiner Denkungsart, Neigungen und Handlungen, indem die christliche Andacht der moralischen Natur der menschlichen Seele gemäß zunächst auf den Verstand und durch diesen auf den Willen wirkt; die unzertrennliche Folge jener Besserung ist die „vollkommene Beglückung“, herrschende Beruhigung und Freude.“ Die Empfindung nun von dieser durch die christliche Religion gewirkten göttlichen Besserung und Beruhigung, welche „Gott recht anständig und der Würde des Menschen angemessen“ sind, ist nach Less das innere Zeugniß des Geistes; er will sie aber lieber „Erfahrungsbeweis“ nennen, weil jener andere Name gar leicht zu fanatischen Einbildungen verleite. Diese Ablehnung des Namens ist auch ganz berechtigt, denn der Less'sche Erfahrungsbeweis enthält etwas wesentlich anderes, als das test. Sp. S., sowohl hinsichtlich seiner Evidenz

als seines Inhalts. Hinsichtlich der Evidenz: denn Lefß sagt selbst (S. 141): „in der That ist diese innere und eigene Erfahrung jener göttlichen Wirkung ein sehr wahrscheinlicher Beweis“, S. 143: „aus der Gottwürdigkeit und Heilsamkeit des Christenthums folgt freilich noch nicht sicher und gewiß sein göttlicher Ursprung; denn es könnte vielleicht eine andere Religion Beides in noch höherem Grade haben. Aber jene fortdauernden täglichen Empfindungen, daß es uns zu einer so edlen und erhabenen Tugend führt und dadurch immer glücklicher und seliger macht, geben uns einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, welche durch Verbindung mit den für die christliche Religion geschehenen Wunderwerken sichere Ueberzeugung mit völliger Gewißheit wird. — Wer jene seligen Wirkungen des Christenthums bei sich findet, der wird nun geneigt und begierig werden, die Wahrheit seiner Wunder unparteiisch und sorgfältig zu prüfen, und dann bald „ohne tiefe Speculation“ ihre Wahrheit und Göttlichkeit einsehen.“ Somit ist dieser Erfahrungsbeweis nur etwas Präparatorisches für andere Instanzen, und wie hinsichtlich seiner Evidenz so auch hinsichtlich seiner Stellung. das Umgekehrte von dem test. Sp. S. im alten Sinne. Aber auch hinsichtlich des Inhalts. Lefß ist sehr bemüht, von seinem Erfahrungsbeweise alles „Fanatische“ fern zu halten, denn (S. 131 ff.) Gott wirkt nicht „unnennbare, unerklärliche Empfindungen“ in uns, nicht „eine Empfindung, daß etwas Uebernatürliches in uns vorgehe; seine Einwirkung besteht nicht darin, daß etwa der Gedanke: dieses ist Gottes Wort! die Religion, die Bibel ist Gottes Wort! in uns entsteht und mit großer Stärke uns gleichsam zum Beifall hinriße. Nur Besserung, Heiligung und daraus fließende Beglückung, dieses und nichts anderes wirkt er.“ „Daß aber diese Wirkungen nicht ein Werk der Natur seyen, sondern von dem Einflusse Gottes herkommen, dieses empfinden wir nicht, sondern wir vermuthen es aus genauer Kenntniß unserer Natur und glauben es demüthig der Versicherung Gottes im Neuen Test.“ Er ist also nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß und zwar ein sehr unsicherer. Denn nach Lefß könnte eine andere Religion möglicherweise die gleichen Wirkungen in noch höherem Grade haben, und nach S. 133 geschehen jene Wirkungen ebenso wohl durch die Wahrheiten der bloßen Naturreligion als durch die

eigenthümlichen Lehren und Zusagen der Bibel, und Gott, der Schöpfer und Vater des Heiden wie des Christen, wirkt durch seinen Geist ebensowohl in der Seele des Juden, Muhammedaners und Heiden, als in der Seele des Christen. Auch ist es nach S. 149 unmöglich, durch bloße Vernunft auszumachen, ob diese moralischen Veränderungen der menschlichen Seele durch ihre natürliche Kraft geschehen können oder eine übernatürliche fordern. Die Ursachen solcher Veränderungen lassen sich nur „durch Schlüsse oder durch Nachrichten“ erkennen, wie man z. B. bei einem Steinwurf nur den Wurf empfindet, aber die Ursache durch andere Menschen erfahren muß. Diese „Nachrichten“ über die moralischen Veränderungen der Seele sind uns nun in der Schrift gegeben, und die menschliche Vernunft kann nur prüfen, ob diese Angabe der Schrift wahrscheinlich sey. Man findet die Vernunft, daß eine solche Einwirkung Gottes zu unserer Besserung nicht nur möglich, sondern ihm „höchst anständig,“ und jene Verheißungen des Christenthums über den Beistand Gottes „überaus wünschenswerth und annehmlich“ seyen.

Ist so der Erfahrungsbeweis bei seinen Protectoren selbst zu einem solchen gebrechlichen Wahrscheinlichkeitsbeweise, und zwar darum, weil sie eben an die Stelle des vermittelt der Heilswahrheit im Centrum der menschlichen Seele ein neues Seyn schaffenden Geistes Gottes die logiko-moralische Wirkung der „Wahrheiten“ der Schrift, und zwar eine Wirkung, wie sie andere Religionen möglicherweise in noch höherem Grade haben können, gesetzt haben, oder ist das Argument selbst, wie man sich auch auszudrücken pflegte, zu einem „beträchtlichen Merkmal der Wahrheit“ heruntergekommen, so war es nur natürlich, daß andere, die im ganzen den gleichen Standpunkt einnahmen, immer zweifelhafter über die Bedeutung des Arguments selbst wurden. Vergl. Michaelis in d. oriental. Biblioth. I, 90. III, 91—93 flg. „Der von der inneren Kraft der christlichen Religion hergenommene Beweis überführt auch nicht genug von der Göttlichkeit der christlichen Religion, sondern nur von ihrer Nützlichkeit und Liebenswürdigkeit. Denn, besteht die innere Kraft der Religion nicht in einem Wunder oder einer unmittelbaren Wirkung Gottes, sondern in der natürlichen Richtung ihrer Lehren zur moralischen Verbesserung unseres Gemüths, so folgt daraus noch nicht, daß

sie von Gott geoffenbaret oder göttlich sei; eben dieselben Sätze, als ein Theil der natürlichen Religion betrachtet und philosophisch bewiesen, oder auf guten Glauben angenommen, würden eben die Wirkung in das Gemüth desjenigen haben, der sie für wahr hält, wenn sie auch nie von Gott geoffenbart und die Bibel nicht Gottes Wort wäre. — Daß gewisse Lehren etwa so schön, und, sobald man sie glaubt, so rührend und bessernd für das Herz sind, z. B. die Lehre von der Versöhnung durch Christus, wird noch kein Grund sein, zu glauben; denn es gibt auch schöne und das Herz durch Irrthum zur Tugend führende Erdichtungen. — Sollte der von der bessernden Kraft der heil. Schrift hergenommene Beweis überführend seyn, so müßte vorher dargethan werden, daß die ganze natürliche Religion und die beste philosophische Sittenlehre auch dann, wenn sie aufs Stärkste und Lebhafteste geglaubt wird, das Herz nicht bessern könne. Sobald aber Besserung durch natürliche Theologie und philosophische Moral nur möglich ist, so kann ein Buch uns bessern, weil es etwas von ihr enthält, ohne deßhalb von Gott eingegeben zu seyn." — Kaum könnte besser die Wichtigkeit dieses probabeln Erfahrungsbeweises dargethan und die Apologie dessen, was die alten Dogmatiker mit dem test. Sp. S. wollten, schlagender geführt seyn, als es hier von Michaelis geschehen. Denn setzen wir statt der durch natürliche Theologie und Moral möglichen „Besserung“ den christlichen Begriff der, eben durch diese Mittel nicht möglichen, Wiedergeburt, des nicht aus der Natur, sondern von Gottes Geist vermittelt der Gotteswahrheit geschaffenen Lebens aus Gott und für Gott, so kann es nicht anders seyn, als daß dieses neue Leben nicht nur schließt, oder vermuthet, sondern in und vermöge seines Daseyns es weiß, daß eben dasselbe, durch welches es geschaffen ist, von Gott ist, d. h. der Geist Gottes zeugt in demselben neuen Leben, welches er schafft vermittelt des Schriftwortes, für das Schriftwort, daß es aus Gott ist; er erkennt sich selbst wieder in dem Werkzeug, durch welches er das Leben aus und für Gott geschaffen hat.

Indessen so zusammenhängend diese Sätze dem evangelischen Theologen erscheinen, so ist er nichtsdestoweniger, wie in alten, so auch in neuen Zeiten, besonders von Strauß heftig ange-

fochten worden. Nach ihm (Dogm. I., 176) — „gleitet gerade hier das protestantische System unvermeidlich nach zwei Seiten hin aus und verliert unwiederbringlich seine Stellung. Einmal nach der Seite der sogenannten Fanatiker: denn, ist es die innere Offenbarung des göttlichen Geistes, wodurch die Schrift erst als göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jenes innere Wirken des heil. Geistes die höchste Instanz. Der andere „gefährlichere“ Abweg, auf welchen an diesem Punkte das protestantische System über sich hinausgeht, ist der rationalistische.“ — Allein bei beiden „Abwegen“ ist überhört, was die alten Dogmatiker selbst zur Antwort an die Hand geben. Denn aus ihren Sätzen, wenn man sie in ihrer Totalität nimmt, folgt die fanatische Consequenz nicht, vielmehr das Gegentheil. Denn jenes Wirken des heil. Geistes geschieht nicht ohne, sondern nur durch und vermittelt der Schrift; sein Wirken ist an diese gebunden und ist »quoad rem« eins und dasselbe mit der Wirksamkeit der Schrift selbst (s. B. Hollaß, S. 117. Internum Spiritus S. testimonium de authentia S. Scr. coincidit, quoad rem, cum efficacia S. Scr. in actu secundo spectata; quatenus nempe S. Scr. attente lecta et intime pensitata, intellectum hominis illuminat, ut *θεοπνευγίαν* S. Scr. clare cognoscat, et voluntatem ejus in consensum trahit et allicit: idem operatur Spiritus S. per verbum Dei decenter usurpatum. Etenim vis effectiva, quam verbo Dei in producendo effectum illuminationis, conversionis, renovationis et confirmationis tribuimus, vere divina est, nec differt, quoad rem, a virtute, quae Spiritus S. operantis in cordibus hominum est, quanquam disparitas sit in modo habendi hanc vim, utpote quae Spiritui S. ex se et a se, seu causae principali, verbo autem participative, ut causae organicae, competit). Daher der Satz: der Geist zeugt für die Schrift, immer den andern zu seinem Correlat hat: die Lehre der Schrift — (Lehre natürlich nicht im rationalistischen Sinne genommen) — d. h. der Inhalt der Schrift zeugt für sich selbst, eben indem er sich im Menschen erzeugt, und beide Sätze gehen in Einen zusammen, weil das göttliche Seyn, von welchem die Schrift redet, nicht anders im Subject lebendig werden kann, als durch denselben, durch welchen eben jenes Seyn und die Rede von ihm, welche den In-

halt der Schrift bildet, selbst hervorgebracht ist, nämlich durch Gott selbst. Höchste Instanz wird somit der Geist gegenüber menschlicher Schlußfolgerung, menschlicher Probabilität, äußerlichen Kriterien, bei welchen der Schriftinhalt ein bloß gegebener bleibt, aber die Schrift selbst stellt der Geist in seinem Zeugniß nicht unter sich, sondern sich selbst gleich; er erkennt sich selbst in ihr, und sie als von ihm durchgeistigt, und so wird sie subjectiv das, was sie an sich, objectiv als Product des Geistes zuvor ist, nämlich erste Instanz für Glauben und Leben. Von fanatischer Consequenz, Losreißung des Geistes von der Schrift und Herabsetzung der letzteren zu einer bloß äußerlichen Sache, und Verwerfung ihres Inhalts im Namen des Geistes kann demnach von den Sägen der altprotestantischen Dogmatiker aus keine Rede seyn. Denn der Geist, welcher sich selbst in der Schrift erkennt, ist, als ein Geist der Wahrheit, auch ein Geist der Einigkeit mit sich selbst, und kann also demnach auch in alle Ewigkeit nichts im Wesen von dem Verschiedenes lehren, was er in dem von ihm selbst zur Hervorbringung eines ihm homogenen Lebens im Menschen zubereiteten und von ihm selbst durchgeistigten Organe gelehrt hat. Wie könnte derselbe Geist dasselbe Instrument, vermöge dessen er ein ihm, dem Geist adäquates Seyn geschaffen, und welches er als von ihm selbst erfüllt bezeugt, nun wiederum verläugnen? Auf das Gleiche führt die Eigenthümlichkeit des subjectiven Processes, durch welchen sich das test. Spir. S. im Menschen vollzieht. Denn die *illuminatio*, *conversio* etc., als deren Begleiter jener *assensus immotus* auftritt, in welchem sich subjectiv das test. Spir. S. ausspricht, vollzieht sich nur durch den heilsmäßigen Gebrauch des Wortes, nicht ohne, außer und unabhängig von demselben. Das Subject schöpft, und weiß, daß es schöpft, den ersten Ursprung, die Nahrung, die Reinigung und Vervollkommenung seines Glaubenslebens eben aus dem Worte, welches ihm, in dieser seiner Activität, durch den Geist versiegelt wird *). Unmöglich kann es daher im Namen des Geistes Et-

*) Daher sich auch der Schleiermacher'sche Satz (Gl.lehre II., 320) „damit es nicht scheine, eine Lehre solle deshalb zum Christenthum gehören, weil sie in der Schrift enthalten ist, da sie vielmehr nur deshalb in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christenthum gehört“, von selbst in den von Schl. verworfenen Satz corrigirt, daß eine Lehre eben darum zum Christenthum gehört, weil sie

was als Quelle oder Norm des Glaubens und Lebens, d. h. eben seines Seyns anerkennen, was nicht in Einheit mit jener seiner ersten Quelle stände, es müßte denn zuvor von sich selbst abfallen und eben damit dieser andere neue Geist sich als einen anderen erweisen, als der ist, der zuvor für das Wort Gottes eben als Wort Gottes gezeugt hat. Noch deutlicher wird dieses, wenn man den Schriftinhalt und das durch ihn geschaffene Glaubensleben in concreto auffaßt. Das test. Spir. S. für die Schrift setzt voraus, daß sich Gott factisch geoffenbaret hat in That und Rede zu des Menschen Heil. Das Erlösungswerk und das Erlösungswort sind Thatfachen, und als solche in die Welt her eingetreten. Diese geschichtliche Thatfache, welche Erlösungsthat und Erlösungswort, Heilsthat und Heilswort umfaßt, kommt an das Subject auf dem Wege, auf welchem Thatfachen überhaupt an uns kommen, d. h. auf dem Wege des historischen Berichts – eines historischen Berichts, welcher im Zusammenhange mit der Erlösungsthatfache selbst seine besondere, der Thatfache, deren Bericht er eben ist, adäquate Qualität annimmt. Die Erlösungsthatfache (oder vielmehr derselbe Gott, welcher die Erlösungsthat gethan hat, und sein in ihr angefangenes Werk nicht liegen läßt, sondern in und vermittelt ihrer forttreibt) schafft sich ein ihr angemessenes Verkündigungswort, trägt auf dieses ihre eigene Qualität über, und erzeugt sich in ihm einen angemessenen Träger zu ihrer eigenen Fortpflanzung und zur Entwicklung der ihr selbst immanenten göttlichen Lebenskräfte. So redet durch diesen zunächst historischen Bericht, durch dieses Verkündigungswort von der Erlösungsthat, derselbe Gott hindurch, welcher die Erlösungsthat gethan und das Erlösungswort gesprochen hat. Diese göttliche Rede, welche durch das Verkündigungswort von der göttlichen That hindurchgeht, arbeitet an dem menschlichen Herzen, um an ihm die Erlösung, welche an sich geschehen ist, zu vollziehen; das Verkündigungswort wird zum Instrument, durch welches dasselbe Seyn, welches in der Erlösungsthat hergestellt ist, in dem menschlichen Sub-

in der Schrift steht. Das „Weil“ des zweiten Schleiermacher'schen Satzes setzt eine solche Identität von Christenthum und Schrift voraus, daß unmittelbar sich die zuvor verworfene Folgerung ableitet, eine Lehre gehöre darum zum Christenthum, weil sie in der Schrift steht.

ject producirt und das Erlösungswort in ihm lebendig gemacht wird. Das menschliche Subject, welches dem Verkündigungswort von der thatsächlich geschehenen Erlösung Gehör und dem Zug desselben Gottes, welcher durch das Verkündigungswort zu ihm redet, Raum gibt, wird eben dadurch auf dem evangelischen Heilsweg zum Heil geführt, d. h. es wird in ein Seynsverhältniß, in ein reales Verhältniß zu dem gesetzt, wovon das Wort und durch das Wort Gott selbst redet; das Wort redet aber von der That Gottes und von Gott selbst; d. h. es wird in ein reales Verhältniß zu der Erlösungsthat Gottes und zu Gott selbst gesetzt, und dieses reale Seynsverhältniß führt eben darum, weil es ein reales Seynsverhältniß ist, auch eine schlechthinige Gewißheit über sich selbst und über das Werkzeug mit sich, dem es sein eigenes Daseyn verdankt. Wie sollte nun in dieser schlechthinigen Gewißheit über sich selbst und über das, wodurch es selbst zum Seyn gekommen ist, (d. h. objectiv ausgedrückt im testimonium Sp. S.) irgend ein Motiv oder eine Möglichkeit liegen, sich von seiner Quelle loszulösen! —

Damit scheint uns auch die Antwort gegeben auf die zweite Einrede jener Kritik, als ob das protestantische Princip nothwendig in's Rationalistische ausgleiten müßte. „Wenn das innerlich empfundene Zeugniß des Geistes mich von der Göttlichkeit dieser Schrift gewiß macht, so bedarf es nur geringer Reflexion, um die weitere Frage aufsteigen zu lassen: was zeugt von der Göttlichkeit dieses Zeugnisses? Entweder nur wieder es selbst, d. h. Niemand, oder irgend etwas, sey es Denken oder Gefühl, im menschlichen Geiste.“ Allein wir leugnen beide Instanzen, als ob ein weiteres Zeugniß nothwendig wäre, und als ob, wenn wirklich das testim. Sp. S. durch Etwas im Subject bestätigt würde, damit eo ipso in die rationalistische Bahn hinübergetreten wäre. Was das erste betrifft, sollte es Nichts im menschlichen Geiste geben, welches einfach durch sich selbst gewiß wäre? Sollte es Nichts geben, was, wenn es der Mensch überhaupt einmal gefaßt hat, damit für ihn schlechthin gewiß würde? Gibt es keine geistigen Wahrheiten, wir wollen zunächst nur sagen, Gesetze des geistigen Seyns, welche einmal ins Bewußtseyn erhoben für den, der sie im Bewußtseyn erfaßt hat, so gewiß sind, als sein eigenes Seyn, und darum keines weiteren

Regresses zu ihrem Beweise bedürfen, sondern in ihrer Selbstgewißheit Richter sind über sich selbst und ihr Gegentheil? Gilt doch sonst der Satz, daß die Wahrheit *judex sui ipsius et falsi* ist. Braucht z. B. die ethische Idee, um für den Menschen schlechthin gewiß zu seyn, etwas anderes als nur ihr Daseyn, nämlich ihre reale Activität? Braucht ein Mensch, in welchem die Idee des Schönen einmal lebendig geworden ist, irgend eines andern Beweises, um über sie selbst und die Kunstwerke, in welchen sie sich verkörpert hat, schlechthin gewiß zu seyn, als sie selbst und ihre immanente Bewegung? So wird es wohl nichts so gar Unsinniges seyn, wenn wir sagen, das Zeugniß des heil. Geistes brauche zu seiner schlechthinigen Gewißheit nichts weiteres, als sich selbst und seine eigene immanente Bewegung, — freilich im Subject, denn im Subject geht es vor sich, und für das Subject ist es vorhanden, aber nicht in einfacher Unmittelbarkeit und Isolirtheit, sondern es vollzieht sich in einem bestimmten Proceß, gewirkt von demselben Geist, der durch diesen Proceß die Schrift bezeugt, und den gleichen Proceß durch die Schrift erzeugt, ein Proceß, aus dessen mannigfaltiger Bewegung sich der heil. Geist, der diese Bewegung erzeugt, zur einfachen Identität mit sich selbst in der einfachen Gewißheit zumal über sein Werk (das in diesem Proceß sich realisirende Glaubensleben) und sein Werkzeug, das Wort, durch welches er das Glaubensleben geschaffen, zusammennimmt. Diese immanente Selbstbewegung des test. Sp. S. ist die reale Heilserfahrung, die Hervorbringung jenes realen Seinsverhältnisses zu Gott und seiner Erlösungsthat, dessen begleitendes schlechthinig gewisses Bewußtseyn über sich selbst und über das Werkzeug, durch welches es geschaffen ist, eben mit dem Ausdruck *testim. Sp. S.* bezeichnet wird. Aber ist die Heilserfahrung dem Subjecte schlechthin gewiß? Darauf antworten wir mit einem einfachen Ja! Wer überhaupt das Heil erfahren hat, ist sich schlechthin darüber gewiß, — nicht in jedem einzelnen Moment, denn es gibt Zeiten der Anfechtungen *), auch nicht in gleichem Grade im Beginn

*) Was die Angefochtenen und zwar nicht nur über ihren Gnadenstand, sondern über die Göttlichkeit der Schrift betrifft, so wird bekanntlich von den Dogmatikern gelehrt, daß ihnen zur Stärkung ihres Glaubens die *κρίσις* int. dienen können, was je nach dem Inhalt dieser *κρίσ.* seine Wichtigkeit

und auf allen Entwicklungsstufen der Heilserfahrung, aber in der Totalität des Processes, in dessen Verlauf ihre Gewißheit wächst, sich vollendet, beziehungsweise wieder herstellt. Die Heilserfahrung und das durch sie im Subjecte gesetzte Seyn ist seiner selbst als des schlechthin wahren, als des göttlichen und von Gott gesetzten gerade so einfach gewiß, als ein Lahmer, der gehen, oder ein Blinder, der sehen gelernt, kurz als ein Kranker, der gesund geworden ist, einfach nun seiner Gesundheit gewiß ist und keiner weiteren Demonstration bedarf, und zwar unter anderem ihrer auch darum nicht bedarf, weil er selbst am besten weiß, wo er herkommt, nämlich aus dem Zustand der Krankheit. So weiß auch der, der das Heil erfahren hat, wo er her kommt, nämlich aus dem Unheil. Indem er das Heil erfahren hat, ist er aus jenem Dualismus des menschlichen Ichs, welchen wir Sünde heißen, einem Dualismus, in welchem das Ich real, in seinem Seyn, nicht bloß in seinem Denken, zerrissen ist, in welchem es zumal in sich selbst zerrissen, und von dem schlechthinigen realen Grund seines Seyns überhaupt, d. h. von Gott losgerissen, welcher eben eine so tiefe Zerrissenheit ist, weil darin das Ich eben von seinem Grund, von dem es doch auch in der Zerrissenheit auf allen Punkten getragen und durchdrungen bleibt, losgerissen ist, herausgehoben, und zwar real, nicht bloß im Denken, herausgehoben, und, indem es in die Einheit mit seinem realen Grund, d. h. mit Gott geführt, zugleich in die Einheit mit sich selbst erhoben ist. Was aber das Ich aus seinem Dualismus zu seiner Einheit mit sich selbst führt, das ist schlechthin göltig; denn die Herstellung der Einheit wird eben durch den Dualismus gefordert. Die Heilserfahrung weiß, wo sie herkommt, und was sie verlassen hat; sie trägt die Erinnerung an jenen Dualismus in sich, und hat daran eine Gewähr für das

hat. Gewiß wird aber von andern mit Recht bemerkt, daß der sicherste Weg, ihrer Anfechtung loszuwerden, der fortgesetzte heilsmäßige Gebrauch des Wortes sey — und zwar darum mit Recht, weil das test. Sp. S.; mit dessen lebendigem Hervortreten die Anfechtung ja ein Ende hat, in Folge eben des heilsmäßigen Gebrauchs der Schrift, oder der realen Erfahrung der innern Kraft des Wortes sich kundthut. Es gilt auch hier die Regel der Politik, daß die Reiche nur durch dieselben Mittel erhalten oder wieder hergestellt werden, durch welche sie ursprünglich entstanden sind.

neue Seyn, zu dem sie eben gekommen ist *). Aber nicht nur die Erinnerung an das Verlassene ist die Gewähr für das Erreichte, als eine Folie, welche die Gestalt des neuen in's volle Licht stellt; sondern das neue hat eine Gewähr in sich selbst, auch wenn jene Erinnerung erlöschen sollte, wozu jedoch aus guten Gründen wenig Gefahr ist, nämlich solange das Glaubensleben selbst da ist. Die Totalität des in seine reelle Activität gesetzten neuen Seyns, Buße, Bekehrung, Suchen und Finden der Vergebung der Sünden, der Genuß des Friedens Gottes, die Kräfte der Heiligung, das neue Leben für Gott in Selbstverläugnung, Demuth, Liebe, das Gebetsleben, ist ein seiner selbst so gewisses reales Seyn, daß dafür einen Beweis verlangen für den, der darin lebt, eine eben so wunderliche Anforderung ist, als die Anforderung eines Beweises, daß er überhaupt ist, oder für einen, der wirklich zum freien Denken gelangt ist, die Forderung eines Beweises dafür, daß das freie Denken das rechte Denken sey. Dieses ist das Subjective im menschlichen Geiste, welches dem testim. Sp. S. zur Gewähr dient, nur daß es nichts zu dem letzteren hinzukommendes, sondern der geistige Lebensproceß selbst ist, durch welchen das test. Sp. S. sich vollzieht. Will man dieses Rationalismus nennen, so kommt auf den Namen nichts an, nur ist es nicht der unevangelische Rationalismus in der hergebrachten Bedeutung des Wortes, sondern der Rationalismus des Evangeliums.

Diese Selbsterfahrung ist sich selbst schlechthin gewiß, nicht nur, daß sie das wahrhafte, schlechthin gültige Leben erlangt hat, sondern daß dieses ein reales Seynsverhältniß zu dem

*) Nichts Anderes will es im Grunde besagen, wenn z. B. Hollaz l. c. 120 sagt: Si autem quaerimus: estne ille Spiritus divinus an malignus? Tunc ab effectu, qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum, Spiritum interius testantem de divina scripturae origine esse divinum, sanctissimum et optimum. Nur daß die syllogistische Form, in welcher bei manchen Dogmatikern, namentlich bei Hollaz der Gegenstand gefaßt ist, zu der mangelhaften Darstellung gehört, welcher den Sinn des Lehrsatzes theilweise verdeckt. — Ohne Zweifel hat in der Sache Melchioris (s. bei Tholuf, Art. Gefühl in der theol. Realencycl.) dasselbe gemeint: Judicium pendet a „*conscientia*“ a Spir. S. *excitata*, directa, veritatisque amore imbuta, cui se reveleta veritas iis probat rationibus, quas illa ad se ipsam attendens certas habere potest atque indubitatas.

realen Gotte, und zwar ein von diesem Gotte selbst geschaffenes ist. Die moderne Einrede, es liege dieser Gewißheit nur eine idealistische Projection zu Grunde, wird Niemand, der in diesem geistigen Proceß selbst lebt, gelten lassen. Die Erklärung, wie das Ich dazu kommt, in einem geistigen Lebensproceß, der die tiefste Concentration und die größte Lebendigkeit in sich selbst — (und es gibt keine größere Concentration und Lebendigkeit in sich selbst, als den Proceß des Glaubens und des Glaubenslebens) — in sich schließt, sich als im realen Verhältnisse zu dem realen Gott, der eben so sehr außer und über, als in ihm ist, zu wähen, während es in der That nur im Verhältnisse zu sich selbst steht, nun die Erklärung davon ist noch zu erwarten. Denn der Proceß des Glaubens besteht nicht in verworrenen Gefühlen, vereinzelt Willensbewegungen ic., sondern umfaßt die Totalität des menschlichen Seyns, und geht freilich als ein Proceß des Ichs, durch die Formen, durch welche das Ich überhaupt sich bewegt, Gefühl, Wille, Denken, hindurch, schließt aber die größte Klarheit über das Ich und seine Zustände selbst, die tiefsten centralsten Willensbewegungen, im Grunde des Ich ic. in sich, ist eben principaliter ein Seyn des Ich, aus welchem jene Bewegungen des Gefühls, des Willens ic. erst hervorgehen, und ein solches Seyn des Ich, in welchem dieses selbst zu seiner realen Einheit mit sich und zur größten Klarheit über sich gekommen ist, und welches das Bewußtseyn mit sich führt, nicht von dem Ich selbst, sondern von dem Gott über ihm, durch welchen das Ich selbst erst ist, hervorgebracht zu seyn, — dieses soll doch in Wirklichkeit nur in einer idealistischen Projection seinen Ursprung haben? Irgend eine Erklärung, die man von irgend einem Seyn, also auch von einem geistigen Seyn aufstellen mag, kann doch nur dann als Erklärung gelten, wenn es nicht zum Wenigsten dieses Seyn unmöglich macht. Aber eben durch diese Erklärung des Glaubenslebens als einer idealistischen Projection würde die Sache selbst aufgehoben. Denn die Erklärung als richtig vorausgesetzt, würden die eigenthümlichsten Bewegungen eben dieses Seyns, welches das Glaubensleben ist, z. B. das reale Suchen und Finden der Vergebung der Sünden, das Gebetsleben, die tiefsten Motive der Heiligung (z. B. Leib und Seele dem Herrn, dem sie real angehören, zu

bewahren, seinem Dienste nützlich zu machen u., das Schaffen des Seelenheils als der höchsten Lebensaufgabe u.), — was würde dieses alles bei dieser Erklärung als einfach zuletzt Unsinn seyn, dessen man so bald als möglich sich zu entledigen hätte. Darum wird solche Erklärung von dem, der dieses geistliche Leben real lebt, auch ganz einfach als eben sein Seyn nicht erklärend zurückgewiesen, zugleich aber für eine unwissenschaftliche erklärt werden, weil es Sache der Wissenschaft sey, das Seyn zwar nicht zu schaffen, weil dieses die Wissenschaft nicht kann, sondern in seiner Möglichkeit zu begreifen, nicht aber seine Möglichkeit zu verneinen. Darum gilt vollkommen, was Iwosten (Dogm. I, 365) in etwas anderer Beziehung sagt: „Geben wir uns wohl dem Idealisten gefangen, weil wir uns außer Stands fühlen, ihm bestimmte Kriterien vorzuzählen, an welchen wir erkennen, daß unsere Vorstellungen von äußeren Objecten wirklich von diesen herrühren, und nicht etwa, wenn auch unbewußt, ein Spiel der eigenen Phantasie sind? Oder hat ihre Objectivität ihre unmittelbare Klarheit, die wir wohl zu beschreiben, von der wir Rechenschaft zu geben versuchen, die aber durch solche Versuche nicht gewinnen kann?“ —

Auf diese Weise wäre nun allerdings das test. Sp. S., wenn man so will, ein Erfahrungsbeweis (nur nicht im Sinne der rationalist. Supranaturalisten), sofern die Gewißheit von der Wahrheit des Schriftinhalts auf seiner realen Erfahrung beruht. Als Erfahrungsbeweis ist es so weitreichend und so gewiß, als es ein Erfahrungsbeweis überhaupt seyn kann. Er gilt nur für die, welche die Erfahrung gemacht haben und machen wollen. Dabei ist man aber nicht schlimmer daran, als in allen geistigen Dingen überhaupt. Denn es gibt im Gebiet der Idealität überhaupt zuletzt keine andere Gewißheit, als die der Erfahrung, d. h. der lebendigen geistigen Hervorbringung der Sache. Alle wahrhafte Erkenntniß, alles wahrhafte geistige Erfassen ist ein reales Hervorbringen der Sache, und nur dadurch geistiges Erfassen; z. B. auf dem Gebiet der Philosophie wird nichts anders erkannt, als durch reales Hervorbringen, durch geistige Selbsterfahrung; denn historisches Wissen der philosophischen Sätze ist bekanntlich noch etwas anderes, als ihr lebendiges, d. h. eben philosophisches Erfassen; letzteres ist ein reales Hervorbringen, in wel-

Chem allein auch ihre Gewißheit liegt. — Als ein Product der persönlichen Lebenserfahrung ist das in Rede stehende Argument allerdings nur ein subjectiver Beweis, aber ein für das Subject schlecht hin giltiger, und für das Subject von allgemeiner Gültigkeit. Denn es beruht auf einer Erfahrung, welche ein Jeder machen kann und soll, welche zu machen ein Jeder durch seine ethische Natur aufgefordert wird. Er beruht auf der factischen Herstellung derjenigen Realität, welche von der ethischen Natur des Menschen (Natur in doppeltem, logischem und dogmatischem Sinne genommen) gefordert wird, welche eben die Erhebung aus ihrem Dualismus in ihre durch den Dualismus selbst geforderte Einheit ist, in welcher also die Natur des Menschen selbst zu ihrer Idee, d. h. zu ihrer schlecht hin giltigen Realität gebracht ist. Eben darum kann der Mangel der Erfahrung bei Anderen den in seiner Selbstgewißheit nicht stören, welcher die Erfahrung gemacht hat, denn er kommt selbst von der nämlichen Natur her, in welcher der andere steht, und wird der Skepsis, ob es ein solches testim. Sp. S. gebe, immer das Eine entgegensetzen: „ich bin aus jenem Dualismus herausgehoben; ich habe das erlangt, was du nicht hast, obwohl es von deinem eigenen Seyn, in dessen Richtigkeit es dir, wenn du dich selbst verstehst, selber nicht wohl ist, gefordert ist, — wohlan, tritt den gleichen Weg an, und du wirst zum gleichen Resultat gelangen, — und wird den Hartnäckigen, welcher seine eigene Natur nicht kennt, oder die Augen davor verschließt, gerade ebenso stehen lassen, ohne in der Selbstgewißheit gestört zu werden, als ein Gesundgewordener einen hypochondrischen Kranken, der das einzige Mittel zum Gesundwerden verschmäht, stehen läßt, nachdem er ihm vergeblich zuredet, sich kuriren zu lassen, ohne eben durch diese Vergeblichkeit in seinem Gesundheitsgefühl gestört zu werden. Ist es doch — mutatis mutandis — nichts anderes bei jedem wissenschaftlichen Beweis. Als der stringenteste gilt der mathematische. Aber auch dieser ist nur für den vorhanden, welcher den mathematischen Proceß selbst durchmacht, für diesen aber so sicher, daß die Ignoranz oder Skepsis einer ganzen Welt seine Gewißheit nicht stört. Ein Mathematiker wird einem, der den pythagoreischen Lehrsatz bezweifelt, den Beweis vormachen, um ihn zu überzeugen;

will aber der Zweifler die Augen verschließen, oder wäre er unfähig, einen mathematischen Beweisgang zu fassen, so wird er ihn stehen lassen, nichtsdestoweniger aber dabei bleiben: tritt den Beweisgang wirklich an, so wirst du zum gleichen Resultate mit der gleichen Evidenz gelangen. So auch auf Seite des Glaubenslebens; letzte Instanz bleibt: tritt den Beweisgang an, aber auf dem Wege, welcher auf diesem Gebiet allein gilt. Denn es handelt sich hier um das innere, und zwar das ethische Seyn des Menschen; laß dieses ethische Seyn in dir hervorbringen, und das Resultat wird das gleiche seyn — nur mit dem Unterschiede daß auf wissenschaftlichem Gebiet wissenschaftliche Evidenz nicht für jeden möglich ist, weil nicht alle von Natur dazu ausgestattet sind, während auf dem ethisch-religiösen Gebiet für alle das gleiche Resultat möglich ist, weil alle die gleiche ethische Natur haben.

Darum ist es auch immer das wunderlichste Mißverständniß oder vielmehr ein totales Nichtverstehen unseres Lehrsazes gewesen, wenn man das test. Sp. S. untauglich zum „Beweise“ der Göttlichkeit des Christenthums oder der Schrift „für Andere“ fand. Der gleichen Meinung sind die alten Dogmatiker selbst, nur freilich in etwas anderem Sinn. Denn gegnerischerseits liegt der Einrede die Meinung zu Grunde, als ob die Religion überhaupt, und damit auch das Christenthum und die Schriftwahrheit durch bloße Demonstration erwiesen werden könnte, sollte oder wollte, und dieser wiederum die Meinung, als ob die Religion überhaupt in erster Linie ein bloßes Wissen, die Offenbarung zunächst Mittheilung von bloßen Erkenntnissen sey, welche nun ihrerseits wiederum vornehmlich auf den Verstand zu wirken, und dadurch Religion zu produciren hätten. Ist aber umgekehrt die Religion selbst ein Seyn der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Centrum, und ist die Offenbarung als Offenbarung des lebenden Gottes in erster Linie eine thatsächliche, in welcher nicht eine bloße Lehre, sondern der lebende Gott selbst sich offenbart, und ist der letzte Zweck der Offenbarung nicht das Wissen einer Lehre, sondern ein Seyn, d. h. ein reales Seynsverhältniß des Menschen zu dem sich offenbarenden, realen Gott, so ergibt sich von selbst, daß letzteres weder an sich durch bloße Demonstration hervorgebracht, noch auch die Gewißheit über die hervorgebrachte Realität, sowie über das Werk-

zeug, durch welches sie hervorgebracht worden, auf dem Wege der bloßen Demonstration gefunden werden kann, —, aber wohl zu merken nicht nur für andere nicht, welche außer der Sache stehen, sondern auch für diejenigen nicht, welche die Sache selbst haben. Denn ein Seyn läßt sich nur durch ein Seyn, und zwar durch ein ihm gleichartiges erweisen. Und zwar gilt dieses nicht nur von der bloß verständigen Demonstration, sondern sogar von der tieferen Wissenschaft. Denn alle Wissenschaft, welche als solche Erkenntniß des Seyenden ist, bringt durch sich selbst das Seyende nicht hervor, sondern setzt dasselbe voraus, kann aber das Seyende nur so weit erkennen, als das Subject, welches erkennt, das zu erkennende selbst hat, beziehungsweise dasselbe ist, oder in einem realen Seynsverhältniß zu ihm steht. Dieses gilt auf dem Gebiet des idealen Seyns allgemein. 3. B. das Subject wird nur soviel Schönheit in dem Schönen, welches da ist, sey es in der Natur, sey es in der Kunst, erkennen, als es sozusagen von Schönheit in sich selbst hat, d. h. in dem Grade, als die Idee des Schönen im Subject selbst lebendig geworden ist. Sie wird aber an sich nicht lebendig durch wissenschaftliche Demonstration, sondern um theils durch das Schöne, das da ist, genährt, theils durch wissenschaftliche Demonstration entwickelt zu werden, muß sie zuvor im Subjecte als lebendige, active Potenz vorhanden seyn, und in demselben Grad erst, in welchem die Idee des Schönen subjectiv zu ihrer Energie und Reinheit gelangt ist, wird sie sich selbst wieder in dem objectiv vorhandenen Schönen erkennen. Ihrer selbst gewiß aber wird, wie schon früher bemerkt, auch die Idee des Schönen nicht durch wissenschaftliche Demonstration, sondern durch ihr Seyn, und alle ihre weitere Gewißheit über sich selbst ist nur die immanente Entwicklung ihres Seyns. Analog gilt das Gleiche von dem religiösen Gebiet, nur daß sich das Gesagte hier noch verstärkt *). Einmal was den Grad der Gewißheit betrifft, welche erforderlich ist. Denn

*) Vergl. zu unserer Ausführung Nitzsch gegen Delbrück S. 66. „Daß das Wort Gottes sich denen, welche überhaupt sittlich und geistig so geartet sind, daß sie es empfangen können, in dem Grade selbst beweist, in welchem sie durch dasselbe gezeugt, d. h. überhaupt auf eine höhere Lebensstufe erhoben werden, dieses ist unstreitig der letzte Grund, auf welchen sich der Protestantismus im Streite nach einer jeden Seite hin zurückzieht.“

das religiöse Leben will seiner Sache schlechthin gewiß seyn, eben weil die Potenz in der menschlichen Persönlichkeit, von welcher alles religiöse Leben ausgeht, d. h. das Gewissen, schlechthinige Anforderungen an den Menschen stellt. Die Wissenschaft ist aber ihrer Natur nach niemals vollendet. Das menschliche Gewissen kann nicht warten, bis die menschliche Wissenschaft zu ihrer Vollendung gelangt seyn wird, sondern fordert seine Befriedigung für sich und ohne Säumniß und vor allen anderen Ansprüchen, die sonst irgend etwas an den Menschen stellen mag. Sodann hinsichtlich des Wegs, auf welchem man zur Erkenntniß gelangt. Denn da Gott selbst, wie ein seyender, so auch ein wollender ist, und die Grundkraft der menschlichen Persönlichkeit, in welcher alle ihre anderen Kräfte zusammen gehalten sind, auch ihr Wille ist, so ist auch jenes Seynsverhältniß, welches die Religion ausmacht, und dessen wahre Realität im Glaubensleben hergestellt ist, ein Verhältniß des Willens zum Willen. Eben darum ist die Bedingung zur Erkenntniß der religiösen Sache, um uns der Kürze halber so auszudrücken, daß der Mensch sich mit seinem Willen dafür entscheidet. Z. B. die Wissenschaft kann auf rein wissenschaftlichem Weg den theistischen Begriff von Gott erweisen; sie kann erweisen, daß der Idee des absoluten Seyns, welches der menschliche Geist in sich trägt, nur genügt wird, wenn es als absolute Persönlichkeit gefaßt wird, daß Gott nur dann als schlechthin an und für sich seyender begriffen ist, wenn er als überweltlicher gesetzt wird, und daß nur unter der gleichen Voraussetzung die Welt als Welt zu begreifen ist; sie kann schlechthin evident und auf rein dialektischem Weg erweisen, daß bei jedem pantheistischen Begriff von Gott, d. h. bei jeder Auffassung, in welcher das Seyn der Welt irgendwie zum Seyn Gottes selbst gemacht wird, zuerst Gott als Gott, d. h. an und für sich seyender, und so dann die Welt, als wirklich seyend, verloren geht; daß dieselben wissenschaftlichen Schwierigkeiten, welche etwa den theistischen Begriff drücken mögen, auf anderem Wege, nur in verstärkterem Maaße bei dem pantheistischen zurückkehren u.; sie wird als Wissenschaft, wenn sie ihre Grenzen erkennt, über welche sie nicht hinausreicht, damit sich selbst genug gethan haben, wenn sie diese Grenzen als die mit dem endlichen Wesen des Menschen selbst gegebenen er-

kennt ic.; aber durch dieses alles wird kein Glauben an Gott, d. h. keine schlechthinige Gewißheit über diesen Gott geschaffen; denn daß man wirklich an Gott glaubt, hängt von einem ethischen Entschlusse, von einer Willensentscheidung des Menschen ab *). Nur auf dem Wege dieser Willensentscheidung läßt sich jenes reale Seynsverhältniß zu Gott hervorbringen, welches die schlechthinige Gewißheit über sich selbst in sich trägt, weil sie eine reale Selbstbezeugung Gottes selbst und seiner Wahrheit ist. Der Ehre des Menschen aber dünkt es uns nicht zu nahe zu treten, wenn er nur dadurch zur schlechthinigen Gewißheit über Gott und Gottes Wahrheit gelangen kann, daß er Gott und seiner Wahrheit sozusagen eine Wohnstätte bei sich einräumt, und wenn die evangelische Kirche ihren Genossen keinen bequemeren Weg anweisen kann, als den der Selbsterfahrung, um Gottes Wahrheit als Wahrheit zu erkennen, so hat sie zwar keine geringe Anforderung gestellt, aber erkannt, was sowohl dem absoluten Seyn als dem nach Gottes Bild geschaffenen Geist zukommt, jenem nämlich, sich um keinen geringeren Preis dem Menschen zu erkennen zu geben, als daß der Mensch sich ihm ohne Rückhalt ergibt, und diesem, fordern zu können, daß diese Selbstübergabe an das absolute Seyn zugleich

*) Demnach würde also ein bestimmter philosophischer Begriff von Gott, z. B. der pantheistische, in's Gewissen geschoben? Je, nachdem man es nimmt, Ja oder Nein. Von selbst versteht sich, daß wir hier nicht Personen im Auge haben, und ebensowenig die Meinung ist, als ob ein jeder, der auf wissenschaftlichem Wege zu einem, wir wollen nur sagen, nicht theistischen Gottesbegriff gelangt ist, deswegen ein schlechter Mensch im groben Sinn des Wortes seyn müßte, oder als ob das bewußte Motiv zur Leugnung des theistischen Gottesbegriff in dieser oder jener speciellen Sünde liege. Allein unser Satz bleibt doch stehen, auch abgesehen vom oben Gesagten. Denn unmöglich kann die Wahrheit ethisch indifferent seyn. Ist nun der theistische Begriff von Gott falsch, so ist auch die darauf basirte Ethik falsch und ebenso, wenn der pantheistische Begriff wahr oder falsch ist. Denn Aufgabe, Ziel, Mittel und Norm des ethischen Verhaltens müssen ja verschieden bestimmt werden, je nachdem von theistischem oder pantheistischem Gottesbegriff ausgegangen wird. — Uebrigens nebenbei bemerkt, finden wir nicht, daß sich unsere Zeit zuviel, sondern zu wenig mit Philosophie abgibt, und daß man sich nur zu oft mit einem Schatten und Abklatsch von seynsollender Philosophie begnügt, welcher diesen hohen Namen wahrlich nicht verdient.

zur Realisirung des göttlichen Funkens werde, den er als sein Heiligthum, und als seinen Adel in sich trägt.

Aus dem Gesagten folgt nun aber nicht, als ob diese Selbstbezeugung der göttlichen Wahrheit, welche sich im test. Sp. S. darstellt, sich zur Wissenschaft indifferent verhielte. Vielmehr wird, obwohl diese Selbstgewißheit des Glaubenslebens über sich und seine Quelle unabhängig von der Wissenschaft entsteht, und unabhängig von ihr besteht, doch aus ihr selbst eine Wissenschaft des Glaubens entstehen, und zwar nur aus ihr, weil sie eben die Selbstgewißheit eines in sich erfüllten, realen Seyns ist. Vermöge der Einheit des menschlichen Wesens wird es sich in der Erkenntniß auf sich selbst zurückbeugen und sein Werden, Daseyn, Ausbreitung und Ziel, kurz seine immanente Activität in entwickelter Erkenntniß zur Darstellung zu bringen suchen *). Die im Subject lebendig gewordene zu realem Daseyn gekommene göttliche Idee wird von selbst dahin trachten, sich selbst zu erkennen, ihr Was, Woher und Wohin in der Erkenntniß zu erfassen, nur nicht als erst zu findendes, sondern als schon vorhandenes. Damit wird sich auch ein Verhältniß zur Wissenschaft in ihrer Totalität ergeben, d. h. das Glaubensleben wird sich im Verhältniß zu allem Seyn, außer und im Menschen, zu allem Seyn, zu welchem der Mensch im Verhältniß steht, zu erfassen, und dadurch auch sich selbst wissenschaftlich zu rechtfertigen suchen, nicht als ob es diese Rechtfertigung für seine eigene Gewißheit nöthig hätte, sondern um der vermöge der Einheit des menschlichen Wesens dem Geiste angeborenen Tendenz, sich zur Totalität der Wissenschaft auszubreiten, zu genügen. Dieselbe göttliche Idee, welche im Menschen real geworden ist, wird nicht nur die Gestalt, welche sie hier hat, sondern die ganze Reihe von Gestalten, welche sie in der von ihr durchwalteten Totalität des Seyenden hat zu durchdringen, und im Bewußtseyn zu erfassen, und so in der Totalität der Erkenntniß des Seyenden die volle wissenschaftliche Erkenntniß ihrer höchsten reellen Gestalt, die sie im Menschen gewonnen hat, zu gewinnen suchen. Indem aber das Glaubensleben seiner göttlichen Realität schlechthin gewiß ist, wird die daraus entstehende Wissenschaft sich

*) Vgl. Martensen, Dogmatik, 2. Aufl. S. 77.

frei gegen alles Seyende verhalten. Es wird sozusagen ohne Furcht seyn, als ob ihm irgend ein Seyn gefährlich werden könnte, eben weil seine Selbstgewißheit beruht auf dem realen Seynsverhältniß zu demselben Gott, welcher der reale Grund alles Seyenden und die herrschende Macht in der Totalität des Seyenden ist, in welchem also, als in einem realen Centrum, diese Totalität zusammengehalten ist. So ist auch das Glaubensleben gewiß, in der Ausbreitung seiner Erkenntniß über alles Seyn überall die bildende und herrschende Idee desselben Geistes anzutreffen, dessen Wirksamkeit es sein eigenes Daseyn verdankt. Eben indem ihm die innere Einheit der Totalität des Seyns durch den realen Grund derselben, nämlich Gott, zu welchem es selbst im Seynsverhältniß steht, verbürgt ist, ist ihm auch verbürgt, daß ihm für sich selbst von keinem Gliede dieser Totalität eine Gefahr drohen kann. An die Wissenschaft, sofern sie profan ist, d. h. nicht unmittelbar mit dem Glaubensleben selbst zusammenhängt, hat es eben darum nur Eine Anforderung zu stellen, nämlich jegliches Seyn, in oder außer dem Menschen, in seiner Reinheit, in seinem wirklichen Wesen zu erfassen, also wahrhafte Wissenschaft zu seyn, gewiß, daß, je mehr so die Wissenschaft Wissenschaft, d. h. Erkenntniß des Seyenden in dessen Reinheit und Wesen ist, um so mehr die göttliche Idee sich ihr darstellt, und um so weniger zu fürchten ist, als ob irgend ein Seyendes oder seine Erkenntniß ihm selbst Gefahr bringen könnte, daß alle zeitenweise Zwietracht zwischen ihr und der profanen Wissenschaft, oder aller zeitenweise Schein einer Dissonanz zwischen ihren Ergebnissen und dem Glaubensleben nur auf Rechnung der unvollendeten Wissenschaft fällt, sich also mit ihrem Fortschritt und Vollendung von selbst auflösen wird. Denn so gewiß die Glieder der Totalität des Seyenden, also auch das Glaubensleben selbst und der Kreis des objectiven Seyns an sich in Harmonie seyn müssen, so gewiß wird diese Harmonie sich für die Wissenschaft herausstellen, je mehr sie Wissenschaft des Seyenden wird. Aber dieses freie Verhältniß ist nur möglich auf Grund der Selbstgewißheit des Glaubenslebens, daß es selbst nicht durch die Wissenschaft geschaffen, sondern unabhängig von ihr, da und seiner selbst schlechthin gewiß ist. Wäre es durch die Wissenschaft oder durch irgend eine Demonstration geschaffen, und also in seinem

Daseyn und seiner Gewißheit davon abhängig, so wäre sie auch ihren Wechselfällen, ihrer Unvollkommenheit und ihren Irrfahrten preisgegeben, und müßte, da die Wissenschaft nie vollendet und schwerlich in dieser sublunariſchen Welt einmal ohne Irrthum ſeyn wird, in steter Furcht ſeyn, ob nicht eine neue Wandlung derſelben ihm ſelbſt den Todesſtoß bringen würde. Das Zutrauen zur Wiſſenſchaft beruht demnach für das Glaubensleben auf der Unabhängigkeit von ihr.

Kehren wir zurück zu der Bedeutung des *test. Sp. S.* für die Schrift, daß der Schriftinhalt ſich dem Subject nur auf dem Weg der Herſtellung eines Seynsverhältniſſes zu demſelben, durch die Ueberführung des Verhältniſſes des bloßen Gegebenſeyns in ein immanentes, durch reale Einführung des Subjects in das durch den ſich offenbarenden Gott geſetzte Heil, in ſeiner ſchlechthinigen Gewißheit, d. h. Göttlichkeit erweiſt, ſo ergibt ſich auch von hier aus der rechte Werth der Tradition, ſowie der *κρίσις* externa und interna. Die Tradition iſt eine zweifache. Einmal geht ſie auf die äußere Geſtalt der Schrift, als Complex von Schriften, die gewiſſen Zeitaltern und Perſonen angehören. In dieſer Beziehung hat die Tradition den Werth des hiſtoriſchen Zeugniſſes, und der Werth ihrer einzelnen Beſtandtheile mißt ſich nach dem Maasſtabe, nach welchem hiſtoriſche Zeugniſſe überhaupt gemeſſen werden. Der Tradition der *primaeva ecclesia* wird darum mit Recht der Vorzug vor der ſpäteren, der Zeit nach ferner ſtehenden zuerkannt. Da aber hiſtoriſche Zeugniſſe zunächſt eben nur hiſtoriſche ſind, d. h. eben nur bezeugen, daß gewiſſe Schriften gewiſſen Perſonen und Zeiten *ic.* angehören, ſo kann die Tradition auch der älteſten Kirche für ſich allein noch keine Schrift zur kanoniſchen, d. h. zur Regel des Glaubens und Lebens machen. Sie bilden für letztere ein vorbereitendes, aber nicht ein entſcheidendes Element. Ein vorbereitendes, denn da die Offenbarung eine geſchichtliche iſt, iſt die Frage, ob die Berichte über ſie auch geſchichtlich ſo zu ihr ſtehen, daß eine treue Kunde in ihnen vor-
auszuſetzen iſt, nicht gleichgiltig. Aber die Entſcheidung gibt das *test. Sp. S.*, ſofern dieſes, d. h. das auf die geſchilderte Weiſe gegründete chriſtliche Bewußtſeyn aus der Totalität des Schriftinhalts heraus urtheilt, was ſich in dieſen einfügt und was nicht.

Sofern die historischen Zeugnisse über jene Schriften, deren Compiler eben die heilige Schrift genannt wird, von solchen herrühren, von welchen erhellt, daß sie selbst in der Sache, von welcher die Schrift redet, gelebt haben, bilden sie einen Bestandtheil der Tradition im zweiten Sinn, sofern sie sich nämlich auf den Schriftinhalt bezieht. Insofern stellt sich in ihr dar der Gemeingeist der Kirche, welchen der in ihr als der Gemeinschaft der Gläubigen (d. h. deren, in welchen der heilige Geist vermittelt des in der Schrift enthaltenen göttlichen Wortes das Glaubensleben gewirkt hat) waltende Geist Gottes schafft. In diesem Gemeingeist der Kirche ist ein kirchlich gemeinsamer Schriftglaube enthalten, und dieser wird selbst zu einer Bestätigung der bloß historischen Tradition, — aber nicht so, als ob durch diesen gemeinsamen Schriftglauben die Schrift selbst authentisch gemacht würde; sondern der gemeinsame Schriftglaube bezeugt nur, was die Gemeinschaft der Gläubigen aus der Schrift empfangen hat; er ist der Ausdruck des nicht nur dem einzelnen zu Theil gewordenen Sp. S., sondern davon, daß er allen Gläubigen, welche real Gläubige sind, zu Theil geworden. (Vgl. Nitzsch g. Delbrück S. 70.) Aehnlich gestaltet sich von dem Standpunkt des test. Sp. S. aus die Stellung der *κηρύγματα*. Ohne das testim. Sp. S., d. h. ohne die reale Einfügung des Subjects in die durch das Wort verkündigte Sache vernommen, haben sie nur vorbereitende und einladende Kraft (s. oben). Durch das test. Sp. S. aber, d. h. sofern das Subject in der Sache selber lebt, werden sie in demselben Grade Momente des sich vollziehenden test. Sp. S., als sich in ihnen die Sache, die Qualitäten und die Kräfte des im Wort verkündigten Heils u. darstellen, und erhalten so auch rückwärts und nicht isolirt, sondern in ihrer Stellung zur Totalität des Schriftinhalts betrachtet in demselben Grade eine Beweiskraft für diese, als sie in näherer oder entfernterer Beziehung zu der Hervorbringung, Nahrung, Kräftigung, Reinigung u. des Glaubenslebens stehen, durch dessen realen Proceß hindurch sich das test. Sp. S. vollzieht. Wunder und Weissagungen erhalten innerhalb des Glaubenslebens und damit auch innerhalb der dieses beschreibenden und darstellenden Wissenschaft, in demselben Grade eine centrale und immanente Bedeutung, als sie selbst eine solche innerhalb der To-

talität des Schriftinhalts, aus welchem das Glaubensleben seine Nahrung zieht, einnehmen, und haben also vermöge ihrer Stellung zur Totalität des Schriftinhalts, durch welchen der heilige Geist wirkt und zeugt, auch eine entsprechend zu diesem Zeugniß mitwirkende, nicht mehr nur vorbereitende, sondern in die Evidenz des Selbstzeugnisses des Geistes eingeschlossene beweisende Kraft. So die Wunder; welche an dem Erlöser und von ihm geschehen sind, haben von selbst eine unmittelbare centrale Bedeutung, sowohl für den Schriftinhalt, als das Glaubensleben, und damit auch für das test. Sp. S., weil sie zur Selbstdarstellung seiner Persönlichkeit und zur Vollziehung seines Werkes gehören, — gegenüber von andern Persönlichkeiten, welche in der Geschichte der Offenbarung eine mehr peripherische Stellung haben, und eben damit auch ihr Wirken und ihre in dasselbe eingeschlossene Wunderthaten.

Glauben wir im Bisherigen den Lehrsatz der alten Dogmatiker in seiner wahren Bedeutung entwickelt und gerechtfertigt zu haben, so scheint die Gestalt, in welcher er bei ihnen auftritt, uns gleichwohl noch einen Mangel zu enthalten, der aber nicht seine Substanz betrifft. Einmal haben sie seine Grenzen nicht bestimmt, sondern ihn nur im Allgemeinen aufgestellt, ohne ihn zu der Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts in Verhältniß zu setzen. Vorausgesetzt wird bei ihnen die unmittelbare Identität von Scriptura S. und verbum divinum; der von ihnen einerseits gemachte Unterschied zwischen beiden ist theils unzulänglich, theils wird er unmittelbar wieder aufgehoben. J. B. Hollaz quaest. VI, VII identificirt schlechtweg Scr. S. und verbum divinum, während quaest. VIII dahin lautet: In definitione S. Scr. verbum divinum formaliter notat sententiam Dei sive conceptum mentis divinae de salute hominum, wornach also das, was eigentlich in der Scr. S. das verbum divinum bildet, ihr heilsmäßiger Inhalt ist, und nun die von den Dogmatikern nicht beantwortete Frage entsteht, wie sich denn dieser sensus divinus zu dem Complex der kanonischen Schriften, als der Literatur bestimmter Zeiten, Personen, und dem mancherlei Inhalt derselben, dessen Zusammenhang mit dem sensus divinus doch nicht überall so offen da liegt, verhält. Die auf

diese Unterscheidung hintereinander Bestimmungen (z. B. eben bei Hollarz, quaest. VII, ἐκθεσις, S. Scr. sumitur vel materialiter (d. h. ihrer äußeren Gestalt nach) pro apicibus, literis et verbis, e quibus constat, vel formaliter (d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauch dem Inhalt nach) pro sensu θεόπνευστο vel denique complexe et complete prout tam literas, syllabas et voces, quam sensum θεόπνευστον complectitur) treffen nur das alleräußerliche, sofern unter materia nur die linguistische Form, unter forma aller Inhalt ohne Rücksicht auf seine innerlichen Unterschiede zusammengefaßt, dabei aber gerade von der Hauptsache, von dem Charakter der Schrift als dem literarischen Product bestimmter Zeiten und Personen, und der näheren oder ferneren Beziehung des Inhalts auf das Heil gänzlich abstrahirt wird. Aber auch diese Unterscheidung wird bedeutungslos durch den Begriff der Inspiration, welche in ihrer bekannten Steigerung auf die omnia et singula verba und von manchen der Art auch auf das linguistische bezogen wurde, daß die Annahme eines Barbarismus oder Solöcismus in den Schriften der Apostel als Gotteslästerung erschien, wodurch also die heilige Schrift in ihrer ganzen äußerlichen Gestalt und Erscheinungsform unterschiedslos mit dem verbum divinum identificirt wurde. Indem nun das test. Sp. S. als letzte und höchste Instanz für den Erweis der Göttlichkeit des verbum divinum aufgestellt wird, wäre es zugleich zu beziehen auf die ganze äußerliche Gestalt desselben, und wäre zu folgern, daß das test. Sp. S. sogar gewiß mache über die Reinheit des Sprachidioms von Barbarismen und Solöcismen, eine Folgerung, welche z. B. von Quenstedt zwar nicht bei der Entwicklung des test. Sp. S., aber doch fast direct bei der Frage über die Barbarismen und Solöcismen gezogen wird (p. 120 distinctio V). Diese Ausdehnung nun des test. Sp. S. liegt keineswegs im Sinne des Lehrsatzes selbst. Sodann aber wird nicht derjenige Gebrauch von ihm gemacht, der in der That von ihm zu machen ist, er wird nur im Allgemeinen aufgestellt, aber nicht auf die einzelnen Theile der Schrift, deren Zugehörigkeit zum Canon doch immer nur aus den historischen Zeugnissen erwiesen wird, und ebensowenig auf ihren mannigfaltigen Inhalt angewendet. Es fragt sich, was sich in diesen Beziehungen aus dem Lehrsatze selbst entwickeln läßt.

Wir denken folgendes. Nach der Beschreibung der Dogmatiker selbst (s. oben) geht das Argument auf den Inhalt der Schrift, an und für sich nicht auf die Form, sofern sie ein Complex gewisser literarischer Produkte ist, und zwar auf den heilsmäßigen Inhalt in seiner Totalität. Denn nur eben durch ihren heilsmäßigen Inhalt vollzieht sich die Wirksamkeit der Schrift zur illuminatio, conversio etc., indem eben die Erlösungsthat und das Erlösungswort, Gesetz und Evangelium an das Herz des Menschen kommen und darin das reale Glaubensleben wirken. Nun aber ist der Schriftinhalt sehr mannigfaltiger Art und verhält sich zu dem Zweck und Erfolg des heilsmäßigen Gebrauchs, nämlich des Menschen Heil, sehr verschieden, das eine central, das andre peripherisch. In demselben Verhältnisse nun, in welchem die Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts zu seinem immanenten Zweck und Erfolg steht, wird sich auch der Grad der Gewißheit des test. Sp. S. über die Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts gestalten, d. h. das test. Sp. S. wird sich in erster Linie und in höchstem Grade auf die Grundthatfachen und Grundlehren der Schrift erstrecken, zu den weiteren Thatfachen und Lehren aber in demselben abgeleiteten Verhältnisse und niedrigeren Grade, als diese selbst in einem ferneren und abgeleiteten Verhältnisse zu den Grundthatfachen und Grundlehren stehen. Das Verhältnisse der centralen und peripherischen Thatfachen und Lehren ist darum kein gleichgiltiges, denn der heilsmäßige Inhalt der Schrift bildet nicht eine einförmige Masse, sondern eine Totalität, auf welche eben das test. Sp. S. geht, aber innerhalb dieser Totalität gibt es Abstufungen von tragenden und getragenen Gliedern, und dieses Verhältnisse wird sich eben in der Evidenz des test. Sp. S. wiederholen. Indem ferner das test. Sp. S. sich auf den heilsmäßigen Inhalt der Schrift bezieht, folgt unwidersprechlich, daß es über solches, was etwa — dieß ist hypothetisch zu sagen, weil die factische Frage sich nur durch eine Gesamtdarstellung des Schriftinhalts entscheiden kann — was etwa in der Schrift wäre ohne eine Beziehung auf das Heil, gar nichts aussagt, also auch keine Gewißheit gibt, und folglich auch dem Irrthum Raum läßt*). Die Folgerung der alten

*) Vergl. Twisten, Dogm. I. 436.

Dogmatiker, daß in der Schrift gar kein error, auch nicht in Beziehung auf topographica onomastica etc. sich finde, folgt gewißlich nicht aus ihrer eigenen Beschreibung der höchsten Instanz für die Gewißheit über die Schrift, eben weil diese resultirt aus dem heilsmäßigen, nicht aber aus dem topographischen, onomastischen, chronologischen u. s. w. Inhalt der Schrift, (letzteren nämlich an und für sich außer Zusammenhang mit der Totalität der Heilsthatsachen genommen). Ferner aber ist in der Schrift enthalten nicht bloß unmittelbares Gotteswort, versteht sich, auch solches, aber nicht bloß solches; es ist darin enthalten nicht bloß die Geschichte der Offenbarung selbst, sondern auch die Geschichte eines menschlichen Gemeinlebens, innerhalb dessen die Offenbarung sich vollzog, auf welches letztere bestimmend einwirkte und welches wiederum sich selbst auf die sich vollziehende Offenbarung bezog, d. h. die Geschichte des Volks Gottes im alten Bund, und die Geschichte der ersten Kirche; und zwar theils seine Geschichte, theils seine Selbstdarstellung. So ist in der Schrift neben dem unmittelbaren Gotteswort und Gottesthat, auch menschliches, eben von dem ersteren influenzirtes Wort und menschliche Geschichte enthalten, und ist eben aus diesem Boden die Scr. S. als Complex gewisser Schriften, gewisser Personen u. herausgewachsen. Zu dieser Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts wird sich das test. Sp. S. urtheilend verhalten, und zwar verschieden, nämlich, daß nicht in allem und jedem die gleiche Durchdrungenheit von dem göttlichen Geiste sich ausspreche. Es wird sich von selbst ein Urtheil daraus ableiten, sowohl über die Stufen der Heilsoffenbarung, als über die Grade des Durchdrungenseyns von dem göttlichen Geiste, welche sich an den verschiedenen Perioden jenes durch die Offenbarung selbst gesetzten menschlichen Gemeinlebens erweisen, z. B. ein vollkommeneres oder unvollkommeneres Durchdrungenseyn von dem göttlichen Geiste in den verschiedenen Psalmen — (denn unmöglich kann sich der heil. Geist auf gleiche Weise bekennen zu den tiefsten Bußpsalmen und zu den sogenannten Rachepsalmen, obwohl Verf. nicht gemeint ist, als ob in letzteren nicht auch etwas von dem Geist Gottes zu spüren wäre) — mehr oder weniger tiefes Eingelebtseyn in die Gotteswahrheit in den Proverbien, in Koheleth und in den apostolischen Schriften des neuen Testaments u. Zu

dieser Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts wird sich das test. Sp. S. verschieden urtheilend verhalten, oder jene Stufen und Gradunterschiede werden sich im test. Sp. S. wiederholen, eben weil es auf die Totalität des heilsmäßigen Schriftinhalts, nicht auf eine unterschiedslose Masse geht. Endlich ergibt sich aus dem Lehrsatze nicht die Inspirationstheorie der alten Dogmatiker. Denn der heil. Geist bezeugt zwar gewißlich, daß er durch die biblischen Schriftsteller geredet hat, denn er führt ja durch sie zum Heil, d. h. zu einem, durch den Geist und aus ihm geborenen Geistesleben. Aber weder über die Art, wie er durch sie geredet hat, spricht das test. Sp. S. unmittelbar etwas aus, noch auch darüber, daß sie alle des gleichen Grades der Inspiration theilhaftig gewesen, und zwar letzteres nicht, weil eben das, was sie durch ihre Schriften zu uns reden, eine verschiedene Stellung innerhalb der Totalität des Schriftinhalts einnimmt, durch welche letztere hindurch eben der heil. Geist über die Inspiration der Inspirirten zeugt.

Ziehen wir aus den letzteren Ausführungen das Resultat, so ist es dieses, daß gerade von dem Lehrsatze des test. Sp. S. aus ein Unterschied zwischen *verbum divinum*, und *Scriptura Sacra* zu statuiren ist, und zwar bezeichnet jenes den heilsmäßigen Inhalt, dieses die menschliche Form, in welcher er der Kirche überliefert ist, als eine Sammlung von Schriften bestimmter Personen, aus bestimmten Zeiten, bestimmten Entwicklungsperioden des Reichs Gottes — eine menschliche Form, welche aber ihrerseits influenzirt ist von dem Inhalte, den darzubieten ihr Endzweck ist. Als diese menschliche Form hat sie ihre menschliche, persönliche, temporelle locale Eigenthümlichkeit, eine Eigenthümlichkeit, die aber dem substantziellen Inhalt nicht gleichgiltig ist, sofern sie selbst aus dem Leben heraus geboren ist, das durch jenen Inhalt und seinen geschichtlichen Vollzug gesetzt und bestimmt wurde. Vielmehr weil beide, *verb. div.* und *Ser. S.* in einander sind, hat, um die Anwendung auf die biblische Kritik zu machen, bei der Frage, welche Schriften zur *Ser. S.* gehören, oder welche kanonisch sind, das test. Spir. S. zu concurriren. Denn zunächst ist freilich Sache der unabhängigen historischen Kritik, die Zeit, Verfasser, Glaubwürdigkeit u. einer gewissen Schrift herzustellen und da es sich für das

Glaubensleben um die Gewisheit über eine geschichtliche, reale Offenbarung handelt, sind diese Fragen und ihre Beantwortung für das Glaubensleben nicht gleichgültig; sie bilden die Voraussetzungen, unter welchen sich erst das test. Sp. S. über eine Schrift vollziehen kann. Z. B. ob eine geschichtliche Schrift einen solchen historischen Bericht über die Offenbarung gibt, daß man ihr überhaupt historisch glauben kann, hat an sich die wissenschaftliche Kritik zu untersuchen, und die bejahende Antwort gibt erst die Möglichkeit für das test. Sp. S. zu Gunsten solcher Schrift. Aber mit dieser bejahenden Antwort, sofern sie bloß ein historisch-kritisches Resultat wäre, ist noch nicht wirklich zu Gunsten solcher Schrift, als kanonischer, entschieden. — Von unserem Lehrsatze aus müssen wir sagen: das bloß historisch-kritische Resultat macht noch keine Schrift, auch nicht die Schrift eines Apostels, wenn man z. B. eine solche neu auffände, zu einem Theil der heil. Schrift, sondern erst dann, wenn sich mit ihm das Zeugniß des heil. Geistes verbindet, d. h. wenn sich sein Inhalt in die Totalität der heilsmäßigen Wahrheit, durch welche der Geist selbst allein zeugt, einfügt, und wenn sich die Schrift selbst als aus jenem Gemeinleben, innerhalb dessen sich die Geschichte der Offenbarung vollzog und auf welches letztere einwirkte, herausgeboren erweist. Eine solche etwa neu aufzufindende Schrift könnte z. B. einen ganz unverfänglichen, aber für die heilsmäßige Wahrheit ganz indifferenten Inhalt haben und somit von einem bloß allgemein historischen, nicht aber einem kanonischen Werth seyn. Umgekehrt könnte z. B. das Evangelium Matthäi ganz wohl Theil der heil. Schrift bleiben, auch wenn die Kritik zum abschließenden Resultate käme, daß es dem Apostel irthümlich zugeschrieben werde. Wir sagen: es könnte bleiben: nicht aber: es bliebe unter allen Umständen. Denn es kommt darauf an, auf welcher Basis jenes zu Ende gekommene kritische Urtheil beruhen würde. Das kritische Urtheil könnte auf Argumenten beruhen, welche die Qualifikation solcher Schrift, Zeuge der heilsamen Wahrheit zu seyn, negiren müßten. Bei unleugbarem Nachweis des Irthums oder gar des Betrugs in der Substanz des Inhalts könnte sich unmöglich der Geist, welcher ein Geist der Wahrheit ist, zu ihm bekennen, sondern müßte sich von ihm abgestoßen fühlen, so daß ihm seine Dignität, Theil der

Ser. S. zu seyn, entfiele. Das Gleiche gälte von fälschlicher Angabe des Verfassers einer Schrift. Es käme darauf an, ob dieselbe ein Irrthum wäre oder ein falsum, begangen in der Absicht, etwas in die Kirche einzuschmuggeln. In letzterem Falle könnte z. B. eine solche Schrift, wenn sie eine Lehrschrift wäre, möglicher Weise einen unanstoßigen, d. h. der heilsmäßigen Wahrheit nicht widersprechenden Inhalt haben, und doch würde sie von dem Geist und seinem Zeugnisse zurückgewiesen werden, weil dieser sich als Geist der Wahrheit unmöglich zu solchem falsum bekennen könnte. Der geschichtlichen Kritik selbst aber Einhalt zu thun, hat das Glaubensbewußtseyn vom test. Sp. S. aus keine Veranlassung. Im Gegentheil, da die Offenbarung nicht die Offenbarung einer unrealen Idee, sondern eine reale Offenbarung und darum eine geschichtliche ist, wird die christliche Wissenschaft, welche sich aus dem seiner selbst gewissen Glaubensleben erhebt, die Kritik, deren Aufgabe es ist, eben die geschichtliche Gestalt der Offenbarung in ihrer Reinheit in's Licht zu stellen, als ihr eigenes unerläßliches Geschäft in sich aufnehmen; damit auch die Kritik der biblischen Schriften. Gegen dieselbe wird sich das Glaubensleben eben vermöge des test. Sp. S. frei verhalten, eben weil es des Schriftinhalts in seiner Substanz und im Großen und Ganzen zum voraus gewiß ist. Darum wird es die Zuversicht haben, daß durch alles kritische Feuer hindurch sich auch die menschliche Form der Schrift als würdig bewähren wird, das Gefäß des verbum divinum zu seyn. Dabei wird es an die Kritik keine andere Anforderung stellen, als daß sie wahrhaft kritisch verfahre, und der Kritiker freilich die nöthigen Qualitäten mitbringe, d. h. neben der übrigen wissenschaftlichen Ausrüstung noch dasjenige Verständniß, welches aus dem Leben in der Sache erwächst. Ebendarum aber wird freilich das in sich selbst gewisse Glaubensbewußtseyn zum voraus gewisse zeitweilige Aufstellungen der Kritik einfach nicht glauben, nämlich solche, welche den Schriftinhalt in seinem Grunde und im Ganzen aufheben würden, und zwar darum nicht glauben, weil es des Schriftinhalts zuvor im Großen und Ganzen gewiß und sicher ist, und damit auch gewiß und sicher, daß diese Resultate der Kritik auf Rechnung des mangelhaften kritischen Processes zu setzen, letzterer aber in seiner weiteren Entwicklung seinen Mangel von

selbst corrigiren werde. Die Selbstgewißheit des Glaubens wird, um das Bisherige zusammenzufassen, die Ueberzeugung bei dem kritischen Prozesse haben: „die von ihm (von Luther) geübte Kritik, welche aus dem Glauben eben so sehr hervorging, als sie auf äußerlich feste Thatsachen fußte, wird mit der ersten Bildung des Kanons in dem Resultate zusammentreffen, daß dieses Ganze von Büchern nach dem Willen Gottes das Wort Gottes fortpflanze und zu dem Behufe von dem Geiste der Wahrheit hervorgebracht sey, daß aber die einzelnen Schriften und Bestandtheile in verschiedenem Maaße und Abstufungen die sich selbst immer gleiche Kraft des göttlichen Wortes und göttlichen Geistes inne haben und äußern, ohne daß von den Menschen oder der zeitlichen Kirche jenes Maaß einmal für immer bestimmt, und diese Stufen und Linien geschieden werden könnten.“ (Nisch l. c. 67.)

Aber zuletzt noch die Frage, wird damit nicht endlich doch noch unter der Firma des test. Sp. S. ein rationalistisches Princip eingeführt? Wird durch diese Scheidung von *verbum divinum* und Ser. S. nicht eben die Schrift zerschnitten? Wird nicht, um die Scheidung vollziehen zu können, ein subjectives Princip über die Schrift gesetzt? Und ist nicht die ganze Scheidung doch nur eine subjective, weil über die objective Grenze nicht leicht zwei ganz enig seyn werden? Wird hiemit nicht überhaupt über die Schrift geurtheilt, statt daß sie eben in unbestrittener Gültigkeit vorausgesetzt seyn soll? — Nun geurtheilt muß freilich werden; ohne Analyse und Synthese, ohne Vergleichung und Urtheil, ohne Unterscheidung des Centralen und Peripherischen, der niederen und höheren Stufen der Entwicklung, ohne die Anwendung dieses Rationalismus wäre es schwer einzusehen, wie das gläubige Subject etwas von dem durch und in der Schrift redenden Geiste Gottes vernehmen sollte, es müßte denn seyn auf die Weise, wie es der oben erwähnte Jesuite freilich vergeblich versucht hat. Ohne diesen Rationalismus kommt man auch nicht aus, sogar die einfache Identität von *verbum divinum* und Ser. S. gesetzt. Ohne solchen Rationalismus gibt es keine *illuminatio*, *conversio*, *justific.*, *sanctif.*, gibt es keinen realen Glaubensproceß, mit welchem auch das test. Sp. S. steht und fällt. Es müßte denn etwa seyn, daß die Schrift bloß eine Sammlung von Beweisstellen für ein Quantum bloßer Lehren

wäre, nach Art eines Gesetzescodex, eine Annahme, die eben mit jenem noch tieferen Irrthum, der Wurzel des falschen Rationalismus zusammenhienge, daß die Religion, auch die christliche, in erster Linie eine Sammlung von Lehren und demnach eine Sache des Wissens, und auch die Offenbarung in erster Linie und in erstem Zweck nur dazu da wäre, diese Lehren als Lehren mitzutheilen. Aber die Schrift ist vielmehr ein Organismus, welcher eben darum eine große Mannigfaltigkeit von Gliedern, Stufen und Graden in sich schließt, und zwar ein geschichtlicher Organismus, mit geschichtlichen Stufen und Graden. Das findet an der Schrift und so urtheilt über die Schrift ein jedes lebendiges Glaubensleben, überall, wo es nur da ist; es entdeckt von selbst und urtheilt faktisch und praktisch (ohne der wissenschaftlichen Principien sich bewußt zu seyn) gerade nach diesen Gesichtspunkten über die Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts. Denn es ist doch nicht eine Sache des Streits, daß das praktische und faktische Glaubensleben z. B. nicht auf dieselbe Weise die Lebensweisheit der Proverbien zur Richtschnur seines ethischen Verhaltens macht, wie die Worte Jesu und seiner Apostel; es findet im neuen Testament noch eine höhere Lösung der Frage, warum der Gerechte so viel leiden muß, als in Hiob; es findet im Evangelium noch tiefere Motive der Buße, als auch in den tiefsten Psalmen; es findet in den Rachepsalmen einen Geist des Eifers, der im Lichte des neuen Testaments sich wesentlich mildert und verklärt, Christus hat ihm eine andere Auctorität, als Salomo; der Inhalt der Evangelien hat ihm einen anderen Werth als der Bericht der Chronik; mit anderen Worten, es legt sich die niederen Stufen aus von den höheren aus rückwärtschauend, d. h. es unterscheidet eben zwischen höherem und niederem, unvollkommenem und vollkommenem; es macht damit faktisch aber auch einen Unterschied zwischen *verbum divinum* und *Ser. S.* Darum kann es nur ein sich selbst mißverstehendes theologisches Bedenken seyn, als ob durch jene Unterscheidung das *verbum divinum* selbst wankend werde, wenn man sich scheut, das, was bei jedem lebendigen Gebrauch der Schrift und bei jedem wirklich gläubigen (d. h. nicht bloß auf ein Wissen, sondern auf ein geistiges Leben ausgehenden) Nachdenken über die Mannigfaltigkeit ihres Inhalts in jedem von selbst vorgeht, auch auf einen entsprechenden wissenschaft-

lichen Ausdruck zu bringen. Sodann aber ist die Tendenz der Scheidung zwischen Ser. S. und verbum divinum von unserem Standpunkt aus nicht die, das, was auf Seite der Ser. S. fällt, nun als leere Schaafe loszutrennen und wegzuworfen; denn es ist uns nicht leere Schaafe, sondern hat abgeleiteteter Weise am verbum divinum Theil, und dieses Theilhaben soll in seiner Art und in seinen Graden lebendig erkannt und für die Glaubenswissenschaft herausgestellt werden. Indem aber dieses erkannt wird, erscheint uns die Schrift selbst in noch höherem Lichte, vermöge jener Unterscheidung von verbum divinum und Ser. S., welche uns aber zugleich ein lebendiges Ineinander ist, als ohne sie, — denn abgesehen von der Frage über die alte Inspirationstheorie, die doch gar Vieles enthält, was weder wissenschaftlich haltbar, noch mit dem offen daliegenden Thatbestand vereinbar ist, — erscheint uns so die Schrift als ein zweifacher Coder, einmal nämlich als die Urkundensammlung über die Geschichte der Offenbarung Gottes selbst und sodann als die selbstredende Urkundensammlung über die Einlebung der Offenbarung in den Kreis der Menschheit, innerhalb dessen die werdende und sich vollendende Offenbarung sich selbst vollzog. Beides in Einem ist uns in der Scriptura Sacra zusammengefaßt und in einander verschlungen; sie gleicht einem wundervollen Gewebe, in welchem zweierlei Fäden sich mannigfach verschlingen, die Offenbarung Gottes selbst und ihr Refler in dem Gemeinleben, innerhalb dessen sie wurde; zusammengewoben sind sie eben nicht durch Zufall, noch durch einen ihnen fremden Geist, sondern durch den Geist desselben Gottes, der sich geoffenbart und in dem Gemeinleben, in welchem er sich geoffenbart, gewaltet hat; um die Fäden dieses Gewebes bloßzulegen, in ihrer Verschlingung zu verfolgen, sozusagen das Muster, dessen sich der Meister dabei bedient hat, herauszufinden, und so das Gewebe selbst in seinem Totalentwurf nachzuzeichnen, das dünkt uns die Aufgabe und das Ziel der biblischen Wissenschaft, wie sie von unserem richtig verstandenen Lehrsatz aus sich aufstellen. Endlich, der Maßstab für jene Scheidung wird für uns — von unserem Lehrsatz aus — nicht von einem außerhalb der Schrift zu suchenden Princip zu entnehmen, sondern eben die Totalität des Schriftinhalts selber seyn, wie er rein an sich selbst gemessen für das Verständniß, welches aus dem realen Leben in ihm erwächst,

sich ergibt *). Damit wäre unser Rationalismus, wenn er so heißen soll, das Gegentheil von allem Enthusiasmus oder Fanatismus, sowohl dem römischen (um Luthers Ausdruck über den Enthusiasmus des papatus zu brauchen), welcher das Abgeleitete und durch menschliche Abirrung Getrübte zum Maas für das Ursprüngliche macht, als des Rationalismus, sey es des jocinianischen oder des vulgären, oder des speculativen, welcher die natürliche Vernunft zum Richter erhebt. Die biblische Wissenschaft wird damit zwar eine unendliche, nie ganz erreichte Aufgabe haben, da der Schriftinhalt selber unendlich ist; aber ihr Fortschritt wird nicht vom Nichthaben, sondern vom Haben ausgehen und darum der Proceß der fortgehenden Selbsterfüllung seyn.

Die Prädestinationslehre des Apostel Paulus.

Von Dr. B. Weiß in Königsberg.

Der Versuch, die Prädestinationslehre des Apostel Paulus im Zusammenhange darzustellen, darf gewiß nicht für überflüssig gehalten werden. Zwar ist die Untersuchung derselben nicht mehr der Kampfplatz, auf welchem sich der Streit der confessionellen Dogmatik tummelt, sie ist in der neueren Exegese, wie in der biblischen Theologie vielfach mit Unpartheilichkeit und in rein wissenschaftlichem Interesse geführt worden, und doch kann man nicht sagen, daß dieselbe irgend bereits zu einem befriedigenden Abschlusse gelangt sey. Hat doch noch neuerdings Hofmann in seinem Schriftbeweis, der entschieden genug mit der dogmatischen

*) Es wäre dieses die analogia Scripturae — nur kommt es darauf an, sie richtig zu fassen — vergl. was darüber und über mehrere in unsern Gegenstand einschlagende Punkte Dr. Landerer in seinem umsichtigen Artikel „Hermeneutik“ in der Herzog'schen theol. Encyclop. entwickelt.

Die Schrift von Carblom, das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben, welche die psychologische Frage auf so ausgezeichnete Weise behandelt, konnte von dem Verfasser nicht mehr benützt werden.

Tradition beider Confessionen bricht, um unpartheiisch zu erscheinen, eine Auffassung der biblischen Erwählungslehre gegeben, die sich geradezu allen bisherigen Auffassungen unseres Gegenstandes entgegensetzt. Ich bin nun freilich weit entfernt, die seinige für die richtige zu halten, bin vielmehr der Ueberzeugung, daß gerade das, worin er den Schlüssel zu einem richtigen Verständniß der biblischen Erwählungslehre gefunden zu haben meint, die Leugnung der auf Einzelne sich erstreckenden Vorherbestimmung, nur durch eine willkürliche und erzwungene Exegese zu halten ist; allein der von ihm gemachte Versuch und seine oft zutreffende Bekämpfung der bisherigen Auffassungen mögen doch dazu hinreichen, um zu zeigen, daß es zur gesicherten Erkenntniß der paulinischen Lehre auf diesem Gebiete noch immer erneuter Arbeit bedarf.

Hierzu einen Beitrag zu liefern ist der Zweck der folgenden Abhandlung. Weit entfernt von dem Anspruche, damit die Untersuchung über diesen schwierigen Gegenstand erledigt zu haben, hofft der Verfasser durch eine schärfere Bestimmung einiger der hier einschlagenden Begriffe, durch eine eingehende Zergliederung der paulinischen Deductionen und die möglichst treue Wiedergabe seiner Gedankenzusammenhänge manchen einzelnen Punkt aufgeheilt und eine fruchtbare Wiederaufnahme der Untersuchung begonnen zu haben. Es hat zwar immer seine Schwierigkeiten, ein vereinzelttes Lehrstück und namentlich ein durch so viel tausend Fäden mit allen andern verknüpftcs, aus dem so enggeschlossenen paulinischen Lehrgange darzustellen; aber da die vorliegenden Untersuchungen dem Verfasser selbst wenigstens nur im Zusammenhange mit einer selbstständigen Durchforschung des gesammten paulinischen Lehrbegriffs entstanden sind, so ist wenigstens für ihn diese Schwierigkeit verringert worden. Mit dem, was die Exegese und die biblische Theologie im Einzelnen über die hier behandelten Gegenstände bietet, mich bestätigend oder polemisirend auseinander zu setzen, würde den Raum dieser Zeitschrift weit überstiegen haben, ich habe es darum völlig unterlassen, und nur im Allgemeinen mich mit den möglichen Verschiedenheiten in der Auffassung einzelner Stellen und Fragen beschäftigt, soweit die Begründung der eignen Ansicht es nothwendig machte. Ich hoffe, daß dieselbe dadurch um so klarer hervortreten, und die mehr rhetisch gehaltene Darstellung auch

dem zugänglich seyn wird, der das Eingehen in die Spezialien der wissenschaftlichen Discussion scheut.

Erster Artikel.

Die Erwählung.

1. Die vorzeitliche Erwählung.

Der Begriff der Erwählung ist kein specifisch Neutestamentlicher, er ist von den Aposteln aus dem alten Testament herübergenommen; daher ist er auch zunächst wie dort kein eigentlich dogmatischer, d. h. er ist nicht der Ausdruck für eine uns überlieferte Glaubenslehre; sondern er ist sozusagen ein heilsgeschichtlicher Begriff, ein Ausdruck für die Offenbarung des Weges, auf dem Gott bereits im A. B. die Erfüllung seines ewigen Heilsrathschlusses vorbereitet hat. Aus allen Völkern nämlich erwählt Jehovah Israel aus freier, unverdienter Liebe (Deut. 7, 6 ff. 9, 4 ff.), daß es sein Eigenthumsvolk sey, worin nach Alttestamentlicher Anschauung ebensowohl der Beruf zur Heiligkeit, wie die Verheißung besonderer göttlicher Liebe liegt.

So überkommen die Neutestamentlichen Schriftsteller den Begriff der Erwählung, so insbesondere auch der Apostel Paulus. Noch immer ist und bleibt Israel das gottgeliebte Volk nach seiner Erwählung (Röm. 11, 28.). Noch immer ist die Erwählung eine That der freien, unverdienten göttlichen Liebe: ἐξελέξατο ἡμᾶς — ἐν ἀγάπῃ προορίσας — κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Θελήματος αὐτοῦ (Ephes. 4, 5.), und steht also im ausgesprochenen Gegensatz zu allem Verdienst aus den Werken: ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ — οὐκ ἐξ ἔργων (Röm. 9, 11. ff. 2 Tim. 1, 9.). Noch immer ist das Ziel dieser Erwählung einerseits die Gottgeweihtheit, die Heiligkeit im theokratischen Sinne sowohl, wie im eigentlich ethischen, andererseits die besondre göttliche Liebesverheißung, die Kindschaft mit aller Errettung und Herrlichkeit, die ihr sicheres Theil ist. Ausgewählte Gottes, so redet Paulus die Colosser an (3, 12.) und erponirt den Begriff sofort durch Heilige und Geliebte; εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ nennt er Ephes. 1, 4. das Ziel der Erwählung und gleich

darauf εἰς *ὑιοθεσίαν* — εἰς αὐτόν (1, 5.). Wie es 2 Theß. 2, 13. nach mehr negativer Bezeichnung die *σωτηρία* ist, wozu wir erwählt sind (vergl. 1 Theß. 5, 9.), so ist es Röm. 9, 23. 1 Kor. 2, 7. in positivem Ausdrucke die göttliche *δόξα*. Soweit ist es nur der Alttestamentliche Begriff, den wir auf dem Boden des paulinischen Lehrbegriffs wiederfinden; höchstens mögen wir sagen, daß, dem Charakter des Neuen Testaments entsprechend, hier die Seite des Ziels der *ἐκλογῇ*, welche die Heilsvollendung in sich schließt, deutlicher hervortritt und stärker betont wird als im Alten Bunde, wo noch der Hauptnachdruck auf der Seite der Aufgabe lag, die die Erwählung dem Volke Israel stellte.

In meinem petrinischen Lehrbegriff (S. 133—140) habe ich darzuthun versucht, wie auf der ersten Stufe Neutestamentlicher Lehrentwicklung der Begriff der Erwählung noch völlig innerhalb der Grenzen derjenigen Bestimmungen bleibt, welche ihm die Offenbarung des Alten Bundes gesteckt hat. Noch immer ist Israel das auserwählte Geschlecht (1 Petr. 2, 9.); aber nur der Theil Israels, der seine Bundespflicht gegen den Messias erfüllt hat (2, 7.); denn alle andern Mitglieder werden aus dem Volke ausgerottet (Apg. 3, 23.). Von einer Uebertragung des Begriffs der Erwählung von dem Volke Israel auf die christliche Gemeinde kann hier noch nicht die Rede seyn; die Christengemeinde ist noch wesentlich das gläubig gewordene Israel, die einzelnen, vor der Zeit von Gott herangerufenen Heiden sind als verschwindender Bestandtheil in dasselbe aufgegangen (a. a. O. S. 153). Diese ganze Anschauung ist für den äußeren Gesichtskreis, wie für die inneren Grundvoraussetzungen des großen Heidenapostels bereits zur Unmöglichkeit geworden. Um ihn blüht bereits die durch seine Predigt in's Leben gerufene Heidenkirche und hat längst die Anfänge der judenchristlichen Urgemeinde weit überflügelt, in ihm ist bereits der relative Gegensatz der Alttestamentlichen und der Neutestamentlichen Religion, des Gesetzes und des Evangeliums, der Werke und des Glaubens in's Bewußtseyn getreten. Auch bei ihm freilich kann nicht von einer Uebertragung des Alttestamentlichen Erwählungsbegriffs auf die Neutestamentliche Gemeinde die Rede seyn; diese Uebertragung wäre eine Aufhebung desselben; denn ihm ist es wesentlich, daß er an dem von den Vätern stammenden Geschlechte

haftet. Und in dieser nationalen Beziehung hält ja der Apostel auch auf's Entschiedenste an dem Alttestamentlichen Begriff der Erwählung fest, wenn er Röm. 11, 28. von den Juden seiner Zeit sagt, sie seyen κατ' ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας, und die Unmöglichkeit einer völligen Verstoßung Israels Röm. 11, 2. daraus deducirt, daß Gott sein Volk nicht verstoßen könne, οὐ προέγνω. (Vgl. Röm. 11, 29.) Allerdings weist Paulus nach (Röm. 4. und Gal. 3.), daß und warum die dem Abraham gegebene Verheißung auch auf die Heiden übergegangen sey; aber damit kann die geschichtliche Thatsache, wonach Gott ein bestimmtes Volk als Volk aus allen andern Völkern erwählte, nicht umgestoßen werden, und wenn einst Israel als Volk gerettet werden wird, wie der Scharblick des Apostels es geschaut hat, dann wird jene unwiderrufbare Erwählung Israels sich vollkommen realisiert haben (Röm. 11, 25. 26.).

Es scheint damit jede Möglichkeit einer Uebertragung des Erwählungsbegriffs auf das christliche Gebiet abgeschnitten zu seyn. Aber dem ist doch nicht so. Gerade weil an der Israel gegebenen Verheißung nun die aus Juden und Heiden gemischte Gemeinde theilnimmt, (Röm. 4, 16.) theilnimmt nicht um ihrer Werke willen, sondern weil Gott aus freier Gnade ihr durch Jesum Christum an dieser Verheißung Antheil gegeben hat (Gal. 3, 14. 28.), so drängt sich sehr natürlich der Gedanke auf, daß es in dem ewigen Heilsrathschlusse Gottes (Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 9. Col. 1, 26). auch eine ewige Erwählung aller derer gibt, die auf dem für jeden einzelnen ohne Unterschied geordneten neuen Heilswege das Ziel der Heilsvollendung erreichen. Sofern diese Erwählung in der freien göttlichen Liebe ihren Grund und in der Bestimmung des Menschen zur Heiligkeit und Seligkeit ihr Ziel hat, haben wir bereits oben gesehen, daß sie eine jener Alttestamentlichen Erwählung des Volkes Israel vollständig analoge ist, weshalb sie auch von derselben ihre technische Bezeichnung entlehnt; sofern sie aber nicht ein Volk als Volk, sondern bestimmte einzelne Individuen betrifft, und sofern sie darum nicht wie jene in der geschichtlichen That der Erwählung der Erzväter, sondern in der vorgegeschichtlichen des ewigen Heilsrathschlusses wurzelt (Eph. 1, 4.: πρὸ καταβολῆς κόσμου. 2 Theß.

2, 13.: ἀπ' ἀρχῆς), ist sie doch wieder eine davon wesentlich verschiedene. Die Lehre von dieser vorzeitlichen Erwählung Einzelner zur Seligkeit ist die eigenthümliche Form, in welcher der Begriff der Erwählung innerhalb des paulinischen Lehrbegriffs seine bedeutsame Rolle spielt.

Ob nun aber wirklich Paulus eine Erwählung Einzelner gelehrt habe, das kann zunächst noch zweifelhaft erscheinen. Es gibt ja zwischen der Erwählung einzelner Individuen und der Erwählung einer Volksgemeinschaft als solcher noch ein drittes, die Erwählung der Christengemeinschaft als religiöser Gemeinschaft, die durch den Glauben und die demselben gewordene Gabe desselben heiligen Geistes verbunden ist. Es könnte ja diese von Ewigkeit her aus allen anderen kosmischen Gemeinschaften erwählt und zur Heiligkeit und Seligkeit bestimmt seyn, so daß der Einzelne, insofern als er an dieser Gemeinschaft Theil hat, auch erwählt ist und durch den Eintritt in dieselbe im Stande wäre, sich der Erwählung theilhaftig zu machen. Und in der That, wenn wir sehen, wie der Apostel im Ephezer- und Colosserbriefe, sowie auch in den Theßalonikerbriefen bald die Gemeinden im Ganzen als ἐκλεκτοὶ anredet, bald sich mit ihnen unter das schrankenlos allgemeine ἡμεῖς, von dem er die Erwählung prädicirt, zusammenfaßt, so könnte es wohl scheinen, als ob die Christengemeinde als solche erwählt sey. Allein schon das muß auffallen, daß, so oft auch der Apostel, besonders im ersten Korinther- und im Ephezerbrief, von der christlichen Gemeinschaft als solcher redet, er derselben doch nie das Prädicat des Erwähltsseyns beilegt. Und jedenfalls lassen sich doch jene Stellen auch so auffassen, daß Paulus die Mitglieder der Christengemeinden nur darum Erwählte nennt, weil er an ihnen das Kennzeichen der Erwählung wahrnimmt, womit dann immer noch bestehen könnte, daß sie nicht erwählt wurden, weil sie Christen geworden, sondern daß sie Christen geworden sind, weil sie erwählt waren. Daß aber jene Stellen nicht nur so genommen werden können, sondern so genommen werden müssen, dafür zeugt ganz klar die eine derselben, 1 Theß. 1, 4—6., in welcher Paulus es ausspricht, daß er ihre ἐκλογή erkenne aus der Art, wie unter ihnen die evangelische Verkündigung gewirkt habe. Die Theßaloniker sind nicht Erwählte ge-

worden dadurch, daß sie das Evangelium annahmen, sondern sie werden erkannt als solche, die erwählt waren, weil dieß geschah. Ebenso entschieden zeigt die Stelle 1 Kor. 1, 26—29., daß die Erwählung eben eine Erwählung zur Mitgliedschaft der Christengemeinde, in welcher der Einzelne das Heil findet, ist; denn Paulus zeigt dort, wie Gott, um allen Ruhm des natürlichen Menschen zu Schanden zu machen, gerade die Thörichten, die Schwachen und die Unedlen aus der Masse des korinthischen Volkes erwählt habe. Von einer anderen Seite her folgt dasselbe aus Tit. 1, 1., wo, wie ich nicht zweifle, das *κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν Θεοῦ* (vgl. Röm. 1, 5) den Beruf des Apostels dahin bestimmt, den Glauben zu bewirken in den Ausgewählten Gottes. Die *ἐκλεκτοί* sind also nicht die Gläubigen, sondern diejenigen, welche dazu erwählt sind, gläubig gemacht zu werden, wodurch sie dann erst als Mitglieder in die christliche Gemeinschaft eintreten. Auch die Stelle 2 Tim. 2, 10. läßt eine analoge Fassung zu, wonach Paulus um der Ausgewählten willen leidet, die er eben durch das unter allem Leiden nicht gebundene Wort Gottes (V. 9.) zum Glauben und damit zur *σωτηρία* und *δόξα* bringen soll. Allein der Zusammenhang mit dem Folgenden gibt wenigstens eine gewisse Berechtigung, die Worte nur von dem Vorbilde der *ὁπομνή*, das Paulus den erwählten Gläubigen gibt, zu fassen, und dann kann die Stelle für unsere Frage nichts entscheiden, ohne natürlich der anderwärts bezeugten richtigen Fassung der *ἐκλογῇ* irgendwie entgegen zu sein. Bei den Hauptstellen des Römerbriefes aber (8, 28. 29. 33. und 9, 11) kann ohnehin nur an eine Erwählung Einzelner gedacht werden, wie ja in letzterer Stelle als Prototyp derselben geradezu die Erwählung Jakob's vor Esau erscheint. Ja selbst da, wo Paulus die räthselhaften Schicksale des „erwählten“ Volkes im alttestamentlichen Sinne betrachtet, sieht er sich genöthigt, diesen specifisch christlichen Begriff der Erwählung dabei in Anwendung zu bringen, und nennt die Stämme der einzelnen Israeliten, welche schon jetzt das Heil erlangt haben, die *ἐκλογῇ* (Röm. 11, 5—7.), worauf wir später ausführlicher zurückkommen werden.

Es hängt auch in der That die eigenthümliche Umbildung und Ausprägung, welche der Begriff der Erwählung im paulinischen Lehrzusammenhange erhalten hat, zu tief zusammen mit dem

ganzen Charakter und mit der Genese seiner Lehrentwicklung, als daß man diesen eigentlichen Schwerpunkt in derselben verkennen könnte. Wie das Heil an ihm selber nicht zunächst in einer objectiven geschichtlichen Erscheinung, sondern vielmehr in einer subjectiven inneren Erfahrung hervorgetreten war, so hat seine ganze Lehrentwicklung die Tendenz bekommen auf die allseitige Durchdringung und Darstellung des Processes der persönlichen Heilsaneignung, wie er sich immer und immer wieder nur in den einzelnen Individuen vollzieht. Es stehen in der That die vereinzelt und darum oft schwer genug scharf bestimmbarcn Aussagen über das objective Heil nach seinem Grund und Wesen in augenfälligem Mißverhältniß zu der allseitig durchgearbeiteten, durch alle Stufen ihres Processes durchgeführten Entwicklung der Lehre von der individuellen Heilsaneignung, ganz abgesehen noch von den rein theologischen und christologischen Lehren, für die sich fast immer nur mittelbare Andeutungen finden. Und selbst wo sich der Blick auf den religionsgeschichtlichen Proceß der vorchristlichen wie der nachchristlichen Menschheit erweitert, wird jener doch vorwiegend nur in seinem pädagogischen und propädeutischen Charakter aufgefaßt, dieser aber ausdrücklich unter den Gesichtspunkt der Frage gestellt, wie sich die Erwählung Israels als Volk mit dieser Erwählung der einzelnen Individuen scheinbar ohne jede Rücksicht auf vorchristliche Volks- oder Religionsgemeinschaft reimen lasse (Röm. 9—11.), oder, wie es in der oben besprochenen Stelle aus 1 Kor. 1. geschieht, unter den Gesichtspunkt der Frage, wie die persönliche Theilnahme an dem christlichen Heil und die damit gegebene Bevorzugung in so grossem Contraste stehen könne zu der scheinbaren Bevorzugung durch persönliche Begabung auf dem weltlichen oder natürlichen Lebensgebiete.

Wie aber reimt sich diese partikularistische Ausprägung des Erwählungsbegriffs, die doch in gewissem Sinne die Grenzen noch enger zieht, als der Alte Testamentliche Partikularismus, mit dem paulinischen Universalismus? Es kann letzterer wohl auf keinen schärferen Ausdruck gebracht werden, als er ihn in der Stelle Röm. 11, 32. gefunden hat: Gott beschloß alle unter den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme. Allein gerade der Zusammenhang, in welchem diese Stelle steht, zeigt auf's Deutlichste, daß

es sich hier nicht um alle einzelnen Individuen handelt, sondern um alle Theile der vorchristlichen Menschheit, um Juden und Heiden. Gott hat das Heil nicht an eine Bedingung geknüpft, die nur dem ausgewählten Volke des Alten Bundes eignete, und damit alle Nichtjuden von der Erlangung des Heils ausschloß, sondern an eine Bedingung, die Heiden wie Juden gleich erfüllbar ist, und darum Allen den Zutritt zum Heile öffnet; denn Gott ist nicht ein Gott der Juden allein, sondern auch der Heiden (Röm. 3, 29. 30.). Das ist der paulinische Universalismus, und wie der Apostel dies näher durchführt, das werden wir später sehen. Damit ist aber nicht gesagt, daß allen einzelnen Menschen in gleicher Weise von jeher das Heil bestimmt ist, eine Voraussetzung, mit welcher der Ausgang der geschichtlichen Entwicklung, der nach Paulus zweifellos zu einem doppelten Ziele, der *ἀπώλεια* und der *σωτηρία* führt, die Apokatastasis aber entschieden ausschließt, ebenso wie der Begriff der *ἐκλογὴ* selbst streitet, der ja schon durch sich selbst auf eine Scheidung und Auswahl Einzelner aus der Gesamtmasse hinführt. Es ist darum auch nicht gelungen, aus dem Gebiete der unbezweifelten echten paulinischen Briefe irgend eine Beweisstelle für einen allgemeinen Heilsrathschluß Gottes aufzufinden. Dagegen hat man solche Stellen in den Pastoralbriefen zu finden gemeint, und ist deshalb auch von anderer Seite zu der Folgerung fortgeschritten, daß Briefe, welche diesen Universalismus ausdrücken, von dem Apostel Paulus nicht herrühren könnten. Für die kritische Frage ist dieser vermeintliche Fund freilich weit überschätzt worden. Denn weder ist es möglich, daß der pseudonyme Verfasser in solchen ganz gelegentlichen Andeutungen eine bestimmte Polemik gegen Irrlehren seiner Zeit ausgeprägt haben sollte, noch ist es wenigstens wahrscheinlich, daß eine so ganz im Paulinismus wurzelnde Lehrauffassung, wie die dieser Briefe, in einem solchen Centralpunkte mit den Grundvoraussetzungen des paulinischen Lehrbegriffs sollte gebrochen haben, ja es wird zum reinen Selbstwiderspruch, wenn wir erwägen, daß in den oben angeführten Stellen Tit. 1, 1. 2 Tim. 2, 10. sich gerade der charakteristisch-paulinische Erwählungsbegriff ausdrückt, wofür wir übrigens im Verlaufe unserer Betrachtung noch weitere Belege finden werden. Es bedarf aber auch nur einer etwas schärferen Erwägung der betreffenden Stellen

im Zusammenhange, um sich zu überzeugen, daß sie jenen unpaulinischen Universalismus nicht zu beweisen im Stande sind. Wenn nach 1 Tim. 2, 4. Gott die Rettung aller Menschen will (*πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι*), so erhellt schon aus der praktischen Ermahnung, welche durch diesen Satz begründet werden soll, und welche die Wohlgefälligkeit eines Niemanden ausschließenden Fürbittengebets einschärft, daß es sich hier nicht um den seines Erfolges gewissen göttlichen Erwählungs Rathschluß, sondern um den allgemeinen im objectiven Heilswerke (B. 5.) geoffenbarten Liebeswillen Gottes handelt, dessen Realisirung aber an jener ewigen Erwählung seine Schranke findet. Gerade die Art, wie B. 5. die diesem allgemeinen Liebeswillen entsprechende Eröffnung des einen Heilsweges durch die Einheit Gottes als Heilsquelle und Christi als Heilmittlers begründet wird, erinnert ja deutlich an Röm. 3, 29., wo an jenen falschen Universalismus gar nicht zu denken ist. Wie aber ein göttliches *θέλειν*, wie das in unserer Stelle erwähnte, überhaupt seine Schranke finden kann in dem ewigen Erwählungs Rathschlusse, das kann erst klar werden, wenn wir die Frage nach der Absolutheit dieses Erwählungs Rathschlusses beantwortet haben. In der Stelle 1 Tim. 2, 10., wo Gott der *σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων* genannt wird, hebt schon der Zusatz *μάλιστα πιστῶν* die vermeintliche Beweisraft der Stelle für einen universalistischen Heilsrathschluß auf. Man mag das mehr auf einen graduellen Unterschied hinweisende *μάλιστα* auffallend finden; aber darüber, daß durch den Zusatz zwischen den Gläubigen, denen die *σωτηρία* wirklich zu Theil wird, und den übrigen *πάντες*, für die sie nur objectiv da ist, unterschieden wird, kann kein Zweifel seyn; und indem hier gerade Gott als der persönliche Quell aller *σωτηρία* genannt wird, erscheint dieser Unterschied in ihm selber begründet, was eben der Fall ist, wenn die Gläubigen die von ihm erwählten sind. — Die Stelle Tit. 2, 11. aber, welche die abschließende Begründung der Ermahnungen an die einzelnen Stände, Geschlechter und Lebensalter enthält, will mit ihrem *πᾶσιν ἀνθρώποις* doch offenbar nichts anderes, als die pädagogische Absicht der göttlichen Gnadenoffenbarung als für alle jene Menschenklassen verbindlich darstellen.

2. Die bedingte Vorherbestimmung.

Lehrt also Paulus eine ewige Erwählung einzelner Individuen zur Seligkeit, so entsteht nun die Frage, ob diese Erwählung eine schlechthin freie und unbedingte, im Sinne des *decretum absolutum* sey. Ist sie das, so wird sich's weiter fragen, ob der Apostel nun auch bis zu allen Consequenzen der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl fortgeschritten ist, ob er gelehrt habe, daß für die Erwählten jede Art von Mitwirkung zu ihrem Heile ausgeschlossen ist, und daß die der Verdammniß anheimfallenden nicht weniger zu diesem Ziele vorherbestimmt sind, weil die allein und ausschließlich das Heil wirkende göttliche Gnade ihnen nicht zu Theil geworden ist, daß also die Vorherbestimmung von Ewigkeit her eine doppelte gewesen, zur Seligkeit und zur Verdammniß. Einen Beweis nun dafür, daß dieses wirklich die paulinische Anschauung sey, scheint die Stelle darzubieten, wo Paulus aus einer Schriftstelle, welche die Unbedingtheit des göttlichen Erbarmens ausspricht (Erod. 33, 19.), einerseits, und aus dem geschichtlichen Beispiele des Pharao, von dem die Schrift sagt, daß Gott ihn hingestellt habe, um seine Macht an ihm zu beweisen (Erod. 9, 16.), andererseits, die Berechtigung Gottes erweist, den einen zu verstoßen, des andern sich zu erbarmen (Röm. 9, 17—18.), und den Einwand, daß dadurch alle Zurechnungsfähigkeit aufgehoben werde (B. 19), damit zurückweist, daß der Mensch überhaupt nicht mit Gott rechten dürfe, weil er als der Schöpfer volle Freiheit habe, seine Gebilde zu bestimmen, für welchen Zweck er wolle, das heißt also zur Seligkeit oder zur Verdammniß zu erschaffen (B. 20—21.). So klar und unzweideutig aber diese Stelle an sich ist, so zweifelhaft muß es von vornherein erscheinen, ob wir berechtigt sind, in derselben irgend eine lehrhafte Aussage über das wahre Wesen der göttlichen Vorherbestimmung zu suchen, da es bekannt ist, wie der ganze Abschnitt, dem sie angehört, einen durchaus polemischen Charakter trägt. Den auf ihr Geburtsrecht und ihr Werkverdienst trogenden und auf Grund desselben das Heil für sich verlangenden Juden gegenüber soll nachgewiesen werden, wie nichtig dieses ihr Verlangen sey und wie eitel ihre Beschuldigung gegen Gott, als sey er ungerecht, wenn er ihnen das Heil nicht zuwende. Ihrem

auf völliger Verkenntung des menschlichen Standpunktes, der keinerlei Verdienst Gott gegenüber zuläßt und darum keinerlei Anspruch duldet, beruhenden Trotz und Hochmuth muß die schrankenlose und unbedingte Berechtigung Gottes gegenübergehalten werden, wie sie in seinem Wesen als Schöpfer begründet und in der Schrift Alten Testaments bezeugt ist, ohne daß damit gegeben ist, daß Gott sich in der Durchführung seines ewigen Heilsrathschlusses in der Welt dieser ἐξουσία im Sinne jener absoluten Vorherbestimmung zur Seligkeit und zur Verdammniß bedient habe. Ja, dem Apostel selbst scheint der Gedanke einer Vorherbestimmung Gottes zur Verdammniß so hart und anstößig gewesen zu seyn, daß er selbst die Berechtigung zu einer solchen nicht in dürren Worten auszusprechen wagt, sondern sie in dem milderen Bilde der Erschaffung von Gefäßen zur Ehre und zur Unehre ausdrückt.

Kann also unsere Stelle schon für sich betrachtet wegen ihres polemischen Charakters nicht die Lehre von einer absoluten Vorherbestimmung zur Seligkeit und zur Verdammniß als unserem Apostel wirklich angehörig beweisen, so machen die folgenden Verse diese Auffassung völlig zur Unmöglichkeit. Der Apostel stellt nämlich dem als bloß möglich gesetzten göttlichen Thun, dessen Berechtigung er erwiesen hat, das faktische Thun Gottes, wie es vor seinem die göttliche Offenbarung in der Heilsgeschichte durchdringenden Blicke offen dalag, gegenüber, um dem Leser den nun sich von selbst ergebenden und darum verschwiegenen Schluß nahe zu legen: Wenn aber Gott, weit entfernt sich dieser seiner ἐξουσία zu bedienen, faktisch die seinem Zorn verfallenen in großer Langmuth trug und über die Gefäße seiner Herrlichkeit den vollen Reichtum seiner Gnade offenbarte, wie kann da noch von Ungerechtigkeit die Rede seyn? Diese, wie mir scheint, einzig mögliche Auffassung der folgenden Verse beruht vor Allem auf der Erkenntniß, daß die σκεὺ ὀργῆς und σκεὺ ἐλέους, von denen B. 22. und 23 die Rede ist, nicht dasselbe sind wie die σκεὺ εἰς τιμὴν und εἰς ἀτιμίαν, von denen B. 21. die Rede war. Dieses aber läßt sich in der That nach allen Seiten hin zur vollsten Evidenz erheben. Schon rein sprachlich die Sache angesehen, könnte der Apostel nur dann als Object in B. 22. die Gefäße zur Unehre, die

zu schaffen er B. 21. Gott in abstracto die Berechtigung vindicirt hatte, verstehen, wenn er entweder denselben Ausdruck beibehielt, oder durch ein Demonstrativ, mindestens aber durch den Artikel vor *ορεύν* darauf zurückwies, daß er nichts anderes als diese meine. Aber auch der durch das *ὅς* angedeutete logische Gegensatz fordert nothwendig unsere Auffassung. Denn da das Subject dasselbe bleibt, so könnte, wenn auch das Object dasselbe bliebe, der Gegensatz nur im Verbum liegen. Allein das Schaffen der Zorngefäße bildet zu dem geduldigen Tragen derselben gar keinen Gegensatz oder führt vielmehr auf einen reinen Widersinn, da von einem Ertragen doch nur bei etwas fremdem, von außen her aufgedrungenem die Rede seyn kann, nicht aber bei etwas selbst gesetztem. Es kann also der Gegensatz nur in dem als möglich gesetzten Schaffen der Gefäße zur Unehre und in dem als wirklich gesetzten Ertragen der dem wohlverdienten Zorne verfallenen liegen. Und dieß führt uns auf den dritten Hauptpunkt. Unmöglich können Gefäße, welche Gott selbst bereitet hat, Gefäße seines Zornes genannt werden. Denn der Zorn Gottes ist nach allgemein biblischem und paulinischem (Röm. 1, 18.) Sprachgebrauch die Erscheinungsform der gegen alles widergöttliche, sündhafte Wesen reagirenden Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; diesem Zorn aber kann nicht etwas durch Gott selbst erst gesetztes verfallen, vielmehr weist dieser Begriff mit Nothwendigkeit auf einen wider Gott sich erhebenden sündhaften Willen und damit auf eine vorhandene Verschuldung hin. Es können also die *ορεύν ὀργῆς* nicht die von Gott geschaffenen Gefäße zur Unehre, sondern nur die um ihrer Verschuldung willen dem Zorne Gottes verfallenen Menschen seyn und das sind in diesem Zusammenhange die ungläubigen Juden, um deren Verwerfung es sich ja in diesem ganzen Abschnitte handelt. Wenn der Apostel das B. 21. gebrauchte Bild hier noch festhält in ihrer Bezeichnung als *ορεύν*, so darf man daraus um so weniger auf eine Identität der hier und dort genannten *ορεύν* schließen, als ja der Apostel, der dort noch ganz im Wilde blieb, hier bereits durch den Zusatz des Genitiv ganz darüber hinausgeht. Mit dieser Fassung des Objects stimmt dann auch vollkommen, was Gott an demselben nach B. 22. gethan hat. Er will seinen Zorn beweisen an diesen Gefäßen des Zorns — schon in dieser

Wiederholung desselben Wortes liegt die volle Berechtigung, die Gott zur Erweisung seiner Strafgerechtigkeit hatte, angedeutet — und zugleich seine Wahl, wie sie sich in dem bevorstehenden Strafgericht offenbaren wird, als eine, die den Sünder sicher und vernichtend zu treffen weiß — dieß wird besonders mit Anspielung auf das geschichtliche Exempel R. 17. hervorgehoben —; aber er hat dieses sein Strafgericht noch immer nicht eintreten lassen, sondern in vieler Langmuth die seinem Zorn Verfallenen getragen. Es ist das dasselbe, was er den Juden 2, 4. zu bedenken gibt, und es ist das ja hier um so mehr an seiner Stelle, als die Möglichkeit, die den murrenden und trogenden Juden zu diesem ihrem Murren und Trogen gegeben wird, nur eine Folge dieser tragenden Langmuth gewesen ist (die sie nach 2, 4. zur Buße leiten sollte), welche sie noch immer nicht dem Verderben anheimgab, obwohl sie doch — und dieß ist das letzte, was der Apostel hervorhebt — reif waren für das Verderben. Ist es unter der neueren Exegese anerkannt, daß diese Fassung das *κατηγοριζομένα* möglich ist, so wird sie nach allem bisher gesagten zur Nothwendigkeit, zumal ja der Apostel 9, 30 ff. ausdrücklich darthut, daß die Juden durch eigene Schuld verworfen sind. — Es versteht sich und erhellt auch ohne weiteres aus R. 24., daß die *σκεὴν ἐλέους* die aus Juden und Heiden zum Heile Berufenen sind, an denen Gott seine Barmherzigkeit offenbart hat. Wie es im Wesen der *ὁργή* lag, daß die *σκεὴν ὁργῆς* denselben verdienster Maßen verfallen, so liegt es umgekehrt im Wesen des *ἐλεος*, daß er diesen Berufenen unverdienster Maßen zu Theil wird, und die Absicht, den Reichtum seiner Herrlichkeit zu offenbaren, findet Paulus eben darin, daß Gott nicht nur Juden, sondern auch Heiden berief, obwohl diese doch keinerlei Anspruch auf solche Gnade erheben konnten (Röm. 15, 8. 9.). Diesem Gegensatz ganz entsprechend steht der selbstverschuldeten Reife für das ewige Verderben (R. 23.) die gnädige Bereitung für die zukünftige Herrlichkeit (R. 23.) entgegen, aus welcher auf eine passive Fassung des *κατηγ.* zu schließen nur von völliger Verkennung des beabsichtigten Gegensatzes zeugt, der schon durch die aktive Wendung des Relativsatzes angedeutet ist.

Kehren wir hienach zu unserer Hauptstelle R. 15—21. zurück, so hat sich nun auch aus dem Zusammenhange mit dem folgenden

erwiesen, daß in ihr nicht eine schlecht hin unbedingte Vorherbestimmung Einzelner zur Seligkeit und zur Verdammniß gelehrt sein kann. Es muß aber auch bemerkt werden, daß diese Lehre in der Fassung, in welcher sie B. 20. 21. bieten würden, wenn diese sich thetisch über das Wesen der göttlichen Vorherbestimmung aussprechen sollten, dem ganzen übrigen Lehrsystem des Apostels entschieden widerstreiten würde. Es könnte diese Fassung nämlich nur die supralapsarische seyn. Nicht in Folge des Sündenfalls hätte Gott Einzelne erbarmungsvoll aus der dem Verderben verfallenen Masse erwählt, Andere der verdienten Verdammniß überlassen, sondern schon bei der Schöpfung hätte er einige zur Sünde und zur Verdammniß, andere zur Erlösung von der Sünde und zur Seligkeit erschaffen. Nun aber steht wohl im paulinischen Lehrbegriff kein Punkt fester, als die im Römerbrief so klar erwiesene und überall so zweifellos vorausgesetzte Allgemeinheit der Sünde und der dadurch contrahirten Sündenschuld, welche nun einmal mit einer Bestimmung und Vereitung Einzelner zur Sünde nicht bestehen kann. — Aber, — zugegeben — wird man sagen —, daß nur die polemische Tendenz des Abschnittes den Apostel trieb, diese äußerste Consequenz als möglich zu setzen, steht nicht nach B. 18. — sogar auf Grund des B. 15. und 17. geführten Schriftbeweises — fest, daß Gott verstockt, welchen er will und begnadigt, welchen er will, und genügt dieß nicht vollkommen, um eine unbedingte Vorherbestimmung zur Seligkeit und zur Verdammniß als apostolische Lehre zu erweisen? — Theilen wir die Frage, so weist das über die Verstockung gesagte zunächst auf die Geschichte Pharaos zurück, wie sie in dem Alten Testamente vorlag. Hier aber ist von einer unbedingten Verstockung durch göttliche Machtwirkung so wenig die Rede, daß neben der Aussage, daß Gott das Herz des Pharaos verstockt habe (Exod. 14, 21; 7, 3; 10, 20.), in jener Erzählung eben so oft die andere hergeht, wonach Pharaos selbst sein Herz verstockt (Exod. 7, 13. 14. 22; 8, 15. 32.). Soll aber neben jener verstockenden Wirksamkeit Gottes noch diese menschliche Selbstthätigkeit Raum haben, so kann das nicht anders gedacht werden, als daß die Verstockung eben das göttliche Strafgericht über die menschliche Verstocktheit ist, indem Gott die Sünde durch Sünde straft, sie ihre vollen Con-

sequenzen ziehen macht oder es kann das *ὁν θέλει, σκληρύνει* nicht anderes verstanden werden, als daß Gott den verstockt, den er, nicht nach seiner absoluten, durch nichts bestimmten Freiheit, sondern nach seiner durch die menschliche Sünde provocirten Strafgerechtigkeit verstocken will. Daß dieß aber wirklich die paulinische Anschauung sey, das erhellt abgesehen von dem hier zunächst in Betracht kommenden Falle der Verstockung Israels, auf die wir weiter unten ausführlicher eingehen müssen, aus den zwei ganz analogen Fällen, die Paulus Röm. 1. und 2 Theß. 2, 10. bespricht. In jener Stelle zeigt er, wie Gott auf dem Gebiete des vorchristlichen Heidenthums den ursprünglichen Abfall desselben (1, 21 ff.) durch die Dahingabe in widernatürliche Laster (B. 24 — 27.) und in den Verlust des sittlichen Unterscheidungsvermögens (B. 28 — 32.) bestraft habe; und in letzterer Stelle zeigt er, wie Gott das nachchristliche Heidenthum für die Abweisung der heilbringenden Wahrheit (B. 10.) oder den Unglauben (B. 12.) bestrafen werde durch Dahingabe in den Betrug der Ungerechtigkeit (B. 10.) und in die Verführung zum Lügenglauben (B. 11.), damit sie so dem Gericht des Unglaubens verfallen (B. 12.). In beiden Fällen übt Gott ein Verstockungsgericht, wofür er sich freilich nicht von menschlicher Weisheit oder menschlichem Willen Zeit und Art und Maß vorschreiben läßt, sondern er verstockt, welchen er will; aber deßhalb ist dieses sein Willen doch bedingt durch die ewige Norm seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie sie der menschlichen Sünde gegenüber sich offenbart.

Kann demnach von einer unbedingten Vorherbestimmung Einzelner zur Verdammniß bei Paulus nicht die Rede seyn, so scheint doch mit ungleich größerem Rechte aus unserer Stelle die Unbedingtheit der göttlichen Erbarmungsthätigkeit zu folgen, unter die ja die ewige Erwählung und die damit gesetzte Vorherbestimmung zur Seligkeit fällt, und damit jede subjective Bedingtheit der Heilserlangung für den Einzelnen ausgeschlossen. Wird doch dies *ὁν θέλει ἐλεῖν* (B. 18.) ausdrücklich begründet durch ein Wort der Schrift, welches das göttliche Erbarmen klar genug von nichts als von sich selber abhängig seyn läßt: Ich will mich erbarmen, wessen ich mich erbarme (B. 15.); und B. 16. näher dadurch erläutert, daß dieß Erbarmen von keinem Mühen und Streben des Menschen

(οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος), sondern allein von dem sich erbarmenden Gotte abhängt (ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ). Aber gerade diese Erläuterung weist uns den richtigen Weg zum Verständniß der paulinischen Auffassung, indem sie uns zeigt, daß Paulus mit dieser Hervorhebung der Freiheit des göttlichen Erbarmens die Bedingtheit desselben durch menschliches Thun ausschließen will. Hiemit stimmen aber vollkommen auch die andern Stellen, wo Paulus in unmittelbarer Anwendung auf den Begriff, mit dem wir es hier zunächst zu thun haben, die ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ näher bestimmt als οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος (9, 11.), oder als die ἐκλογὴ χάριτος, οὐκ ἐκ ἐργων (11, 5. 6.). Wäre das göttliche Erbarmen, seine Gnadenwahl oder seine ewige Vorherbestimmung durch das menschliche Thun, die Werke bedingt, so wäre sie eine verdiente (denn mit den Werken ist allemal auch ein Verdienst verbunden, Röm. 4, 4.); also eben kein Erbarmen, keine Gnade mehr, und da nach paulinischer Lehre keiner die Gott wohlgefälligen Werke von Natur hat oder thut, so könnte eben keiner erwählt seyn zur Seligkeit. Wir kommen also hier nur auf die im ganzen Lehrzusammenhange unsers Apostels auch sonst fest begründete Wahrheit hinaus, daß das Heil des Menschen überhaupt — also auch der in der Erwählung liegende Grund alles Heils — nicht auf seinen Werken ruht, nicht aus ihnen herkommt. Fragen wir nun nach dem Sinne des Ausspruchs, daß Gott sich erbarmt, wissen er will; so sagt derselbe zunächst negativ so viel, daß Gottes Erbarmen nicht gebunden ist an ein menschliches Thun und Verdienst; denn wäre es dieß, so müßte sich Gott dessen erbarmen, der durch sein Verdienst ein Recht erworben hätte, dieß zu beanspruchen, sein freies Wollen wäre durch ein menschliches Thun gebunden und das ist unmöglich. Aber folgt daraus, daß nun Gottes Erbarmen schlechterdings durch nichts gebunden und bedingt ist, auch nicht durch die Bedingung, an welche er selbst die Realisirung der von ihm bereiteten Erlösung an dem Einzelnen gebunden hat? Welches aber diese Bedingung sey, das lehrt doch ein Blick in das paulinische Lehrsystem, das lehrt der Gegensatz, den er sonst überall dem ἐξ ἔργων gegenüber stellt, und den zu suppliren wir doch auch hier ein vollgültiges Recht haben: es ist die πίστις. Wenn

das Wesen der christlichen Erlösungsanstalt darin besteht, daß der Mensch gerechtfertigt wird nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben, so ist es klar, daß nun das göttliche Erbarmen nicht mehr gebunden ist an menschliches Rennen und Laufen (Röm. 9, 16.), aber es folgt daraus nur um so sicherer, daß jetzt das göttliche Erbarmen nicht etwa ein schlechthin unbedingtes ist, sondern daß es nunmehr gebunden ist an die Bedingung, die Gott selbst setzen gewollt hat als subjective Bedingung für die Rechtfertigung im neuen Bunde, das ist an den Glauben. Wir müssen nur eben bedenken, daß der Glaube im paulinischen Sinne der geradeste Gegensatz aller Werke ist, das vollständigste Verzichten auf alles Thun, und Ruhen allein in der göttlichen Gnade. Die Aussage: Gott erbarmt sich, wessen er will (R. 18.), gewinnt also nun auch die positive Erläuterung: er erbarmt sich derer, die da glauben, weil er an den Glauben und an keine andere Bedingung nunmehr die Erlangung des Heiles knüpfen will.

Wie also das göttliche Verstockungsgericht auch nach Röm. 9. gebunden bleibt an die menschliche Verschuldung, so bleibt das göttliche Erbarmen gebunden an die von Gott selbst gewollte und gesetzte subjective Bedingung des Glaubens. Daraus folgt dann freilich, daß von einer göttlichen Vorherbestimmung zur Verdammniß gar nicht die Rede seyn kann und, da wir die dahin gehende Erklärung von Röm. 9, 22. widerlegt haben, auch nirgends die Rede ist. Es scheint nun aber, als müsse auf der andern Seite dasselbe der Fall seyn und also auch nicht von einer ewigen Erwählung zur Seligkeit die Rede seyn können, weil diese, wenn auch immerhin durch das freie göttliche Erbarmen gegeben, doch durch die subjective Bedingung des Glaubens bedingt ist, an die sie Gott selber hat binden wollen. Da wir nun aber gesehen haben, daß Paulus eine ewige Erwählung oder eine Vorherbestimmung Einzelner aus freier göttlicher Liebe zur Seligkeit lehrt, so scheint hier dennoch ein Zwiespalt in das so festgeschlossene Lehr-ganze des Apostels zu kommen, wenn anders es sich nicht etwa findet, daß dieser Glaube selber Gottes Werk ist, womit denn freilich der Gewinn unserer ganzen Betrachtung aufgehoben wäre. Denn wenn Gott sich nur der Gläubigen erbarmt; aber in diesen auch den Glauben selber schafft, dann kann er freilich von Ewig-

keit her Einzelne erwählen, um sie durch den in ihnen gewirkten oder zu wirkenden Glauben zur Seligkeit zu führen; aber dann ist freilich jene Erwählung, auch im Grunde eine ganz unbedingte, weil sie ja das Daseyn der nothwendigen Bedingung selber schafft und Gott erbarmt sich doch, wessen er will, ganz unbedingt, nämlich dessen, in dem er gerade den Glauben schaffen will.

Ob dem nun wirklich so sey, diese Frage können wir hier nicht beantworten, wir werden sie da wieder aufnehmen müssen, wo es sich um die zeitliche Verwirklichung des ewigen Erwählungsrathschlusses handelt; aber ehe wir dazu übergehen, müssen wir noch auf einen Begriff zu sprechen kommen, der an sehr bedeutungsvoller Stelle mit dieser vorzeitlichen Vorherbestimmung in Verbindung gebracht wird und in dem sich vielleicht der Schlüssel zur Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeiten finden läßt.

3. Das göttliche Vorhererkennen.

Die selige Wahrheit, daß dem, welcher seines ewigen Heils gewiß ist, die zeitlichen Wechselfälle von Glück und Unglück nur zum Besten reichen können, weil sie ihm alle den Weg bahnen müssen zu jenem seligen Ziele, wird von dem Apostel Paulus Röm. 8, 28. ausgesprochen mit ausdrücklicher Bezeichnung derer, bei denen dies stattfindet. Und zwar werden dieselben doppelt bezeichnet, einmal nämlich als *οἱ ἀγαπῶντες τὸν Θεόν*, sodann als *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ ὄντες*. Ohne uns hier bereits auf den Begriff der *κλητοὶ* einzulassen, ist soviel klar, daß die *πρόθεσις* nichts anders als die *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* (Röm. 9, 11.), die auf der göttlichen Erwählung ruhende Vorherbestimmung zur Seligkeit ist, daß also mit jenem zweiten Ausdrucke die Erwählten gemeint sind. Unter dieser Voraussetzung begründen denn auch die folgenden Verse den Gedanken des B. 28. so, daß zuerst gezeigt wird, wie jene Vorherbestimmung (das *προώρισεν* nimmt nur im Verbal Ausdrucke den Begriff der *πρόθεσις* auf), eben nichts geringeres zu ihrem Ziele habe, als die Hinführung der Erwählten zur ebenbildlichen Herrlichkeit des Sohnes Gottes selber (B. 29.) und daß die einmal dazu Vorherbestimmten auch Schritt für Schritt sicher diesem Ziele zugeführt würden. Nun war aber, wie

gesagt, die Bezeichnung derer, welchen alles zum Besten gereichen muß, in B. 28. eine doppelte, neben der ganz objectiven, welche auf die göttliche Vorherbestimmung zurückwies, eine durchaus subjective, welche eine Beschaffenheit derselben hervorhob und sie als die Gott liebenden charakterisirte. Soll der folgende Vers nun wirklich den unsrigen ausreichend begründen, so wird derselbe nicht nur darthun müssen, wiefern den Prädestinirten alles zum Besten gereichen muß, sondern auch wiefern die ἀγαπῶντες τὸν Θεόν zugleich die Prädestinirten (οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί) sind. Und in der That enthält derselbe noch einige Worte, welche in die oben dargelegte Begründung nicht hineingehören und sofern sie aussagen, welches die zur Ebenbildlichkeit des Sohnes Gottes vorherbestimmten sind, offenbar die Absicht haben, zwischen jener subjectiven und jener objectiven Bezeichnung des B. 28. zu vermitteln. Dies zur Orientirung über die contextmäßige Bedeutung der vielbesprochenen Worte: οὓς προέγνω. Die Auffassung, welche in denselben nur das göttliche Vorherersehen findet, halte ich für durchaus unmöglich. Sie bringt es nicht über eine unerträgliche Tautologie hinaus, da das hier gemeinte Vorherersehen immer nur ein Ersehen zu dem mit προώρισεν verbundenen Zwecke ist und dann die beiden göttlichen Akte gar nicht mehr zu trennen sind. Will man diesem Vorwurfe dadurch entgehen, daß man sagt, der Nachdruck des Hauptsatzes liege eben auf der hinzugefügten Zielangabe (wogegen übrigens schon die Wortstellung spricht), so ist zu erwägen, daß dann entweder dasselbe Verbum wie im Hauptsatz oder ein aus der πρόθεσις des B. 28. entnommenes oder mindestens ein als terminus technicus gangbares und für sich verständliches, wie etwa ἐξελέξατο, stehen müßte, da das προγινώσκειν, für sich genommen — und man muß es für sich nehmen, wenn das etwa zu ergänzende Ziel dieser πρόγνωσις den wesentlich neuen Gedanken des Hauptsatzes begründen soll — gar keinen klaren Sinn gibt. Endlich entscheidet aber gegen diese Fassung vollständig das καί, das nach der Analogie von B. 30. einen von dem προώρισεν verschiedenen, ihm vorgängigen Akt voraussetzt, so daß im Hauptsatz nicht bloß eine nähere Bestimmung des im Relativsatz stehenden Verbuns nachgebracht seyn kann. Nehmen wir hinzu, daß jeder Versuch, von dieser Uebersetzung des προγι-

νόσκειν aus die Worte zu erklären, ihrer oben nachgewiesenen contextmäßigen Bedeutung nicht genügt, daß diese ohnehin zweifelhafte Fassung jenes Wortes wenigstens bei Paulus nicht nachzuweisen ist, da Röm. 11, 2., wo jede nähere Zielangabe fehlt, es unmöglich vorherbestimmen heißen kann; so kann wohl kein Zweifel darüber seyn, daß wir nicht nur vollkommen berechtigt, sondern fast gezwungen sind, die Worte nach ihrer einfachsten, nächstliegenden Bedeutung zu fassen: welche er vorher erkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt zur Ähnlichkeit seines Sohnes ic. Es kann nun natürlich weder der Willkür des Exegeten, noch dem Vorurtheil des Dogmatikers überlassen bleiben, zu ergänzen, als was Gott die hier gemeinten vorhererkannt hat, contextgemäß läßt sich nur ergänzen, welche er erkannt hat als solche, die ihn lieben oder lieben werden, und diese Ergänzung hat einen sicheren Halt an der dann augenfälligen Parallele: *εἰ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ* (1 Kor. 8, 3.), sowie auch an der Stelle 2 Tim. 2, 19.: *ἔγνω ὁ κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ*, da ja diese Angehörigkeit nach biblischem Sprachgebrauch auf dem wechselseitigen Liebesverhältnisse beruht. Ja, auch die Stelle 1 Kor. 2, 9., wonach Gott, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, denen bereitet hat, die ihn lieben, möchte keine ungeschickte Parallele hiez u abgeben. Man könnte nun freilich sagen, daß dieses *ἀγαπᾷ* erst eine Folge und Frucht des Glaubens ist, und namentlich eine nothwendige Frucht der paulinischen *πίστις*, die ja eine *δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* seyn muß (Gal. 5, 6.), wenn sie die rechte seyn soll. Damit kämen wir sachlich doch auf eine predestinationis ex praevisa fide hinaus, und die Frage nach der Vereinigung der ewigen Erwählung und der zeitlich durch den Glauben bedingten Heilserlangung wäre gelöst. Allein der biblische Theologe wird sich doch vor solchen Consequenzmachereien aus der Verbindung einzelner apostolischer Aussprüche hüten müssen, falls er ihr Resultat nicht durch andere klare Aussprüche belegen kann, und das ist hier nicht der Fall. Sehen wir darum von dieser weiteren Ergänzung ab; auch in der durch den Context unmittelbar gebotenen und durch die wirklichen Parallelstellen bestätigten liegt ja bereits der Grundgedanke, daß das Vorhererkennen der subjectiven Beschaffenheit des Menschen oder des daraus fließenden

Verhaltens gegen das dargebotene Heil den Grund der ewigen göttlichen Erwählung bildet. Dies ist dann entweder das Vorhererkennen der im späteren Christenleben sich entwickelnden Liebe zu Gott oder besser vielleicht jener ursprünglichen, die eben diese Entwicklung ermöglicht. Ist nämlich auch die wahre vollkommene Liebe zu Gott nach paulinischer Lehrauffassung sicher erst selbst eine Wirkung der Gnade oder des durch sie uns mitgetheilten heiligen Geistes, und wäre also in diesem Falle das Vorhererkennen wieder nur ein Erkennen des von Gott selbst zu wirkenden, so kann doch dieselbe nirgends gewirkt werden, wo nicht eine Prädisposition dafür vorhanden ist, wo nicht die Wirkung der Gnade in irgend einem Grade und Maße eine Liebe zu Gott, ein Verlangen nach dem Göttlichen vorfindet. Nach dem Vorhererkennen dieser ursprünglichen, den Grund der Erlösungsfähigkeit bildenden Liebe würde sich dann also die ewige Erwählung der Einzelnen bestimmen.

Hält man es aber entweder überhaupt oder doch eben wegen dieser etwas modificirten Anwendung des Begriffs der Liebe zu Gott für unräthlich eine solche Ergänzung zu machen, so bleibt noch ein anderer Weg offen, der sich ebenso mit dem paulinischen Sprachgebrauche wie mit dem Contexte unsrer Stelle verträgt. Man könnte nämlich das *προέγνω* im emphatischen Sinne nehmen, wo es sich dann ohne jede Ergänzung von selbst verstünde, daß die Objecte des göttlichen Erkennens keine andern sind, als die Subjecte jenes *ἀγαπᾶν τὸν Θεόν* (R. 28.), und damit auch bei dieser Fassung dem Contexte Genüge geschähe. Was aber jene emphatische Bedeutung des *γινώσκειν* anlangt, so dürfte man sich dafür nicht auf das hebräische *יָדַע* berufen und mit der theoretischen Gemeinschaftstiftung des Erkennens zwischen Subject und Object die praktische des anerkennenden, liebenden Aneignens verbunden denken, da diese Bedeutung des *γινώσκειν* im paulinischen Sprachgebrauche nicht sicher zu erweisen ist, vielmehr in manchen der hierher gezogenen Stellen (1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9.) durch den Zusammenhang, in welchem *γινώσκειν* wiederholt in seiner rein theoretischen Bedeutung vorkommt, ausgeschlossen wird. Wohl aber liegt es in der Natur der Sache, daß das göttliche Erkennen, das ja an sich ein schlechthin allumfassendes ist, wenn es so als

Charakteristikum einzelner Menschen ausgesagt wird, im emphatischen Sinne eines beifälligen Erkennens stehen muß und seine Speregeje etwa findet in der oben schon angeführten Stelle 2 Tim. 2, 19., ἐγνώ ὁ κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ. Auch für diese emphatische Fassung des προέγνω haben wir eine unzweifelhafte Parallele in Gal. 4, 19., wo Paulus von den zum Glauben gekommenen Galatern sagt, sie seyen γνόντες Θεόν, μάλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, als den tiefsten Grund ihres Erkennens Gottes, also ihr Erkenntniseyn von Gott angibt. Und für diese Fassung dürfte denn auch die einzige Stelle sprechen, wo das προέγνω sonst noch vorkommt (Röm. 11, 2.), weil in ihr der Contert keine Ergänzung darbietet, wohl aber das τὸν λαὸν αὐτοῦ an die τοὺς ὄντας αὐτοῦ (2 Tim. 2, 19.) erinnert. Diese emphatische Bedeutung des wohlgefälligen Vorhererkennens schließt dann unter allen Umständen die subjective Befähigung für die göttlichen Heilswerke und die dadurch gesetzte Erlösungsfähigkeit ein, wie man dieselbe nun auch näher formuliren möchte.

Für welche dieser Fassungen man sich also auch entscheide, immer bietet uns die Stelle Röm. 8, 29., wenn man sich nur an die nächstliegende Bedeutung des Wortes προέγνω hält, den richtigen Begriff des göttlichen Vorhererkennens als den Vermittler der zwischen der ewigen Erwählung und der von einer subjectiven Bedingung abhängigen zeitlichen Realisirung derselben. Beruht die ewige Erwählung auf dem göttlichen Vorhererkennen, so ist sie mittelbar selber bedingt durch die Bedingung, an welche Gott sein Erbarmen in der heilsaneignenden Thätigkeit gebunden hat, nicht weil ihm diese Bedingung von menschlicher Seite her aufgezungen ward und seinen Willen band, sondern weil er diese Bedingung und keine andere selbst setzen wollte. Und wir werden hierin keinen Widerspruch finden können mit dem, was wir oben fanden über die Unbedingttheit der göttlichen Erwählung durch menschliches Thun oder durch die ἔργα, sobald wir uns nur gegenwärtig erhalten, daß jene von Gott gesetzte Bedingung eben der gerade Gegensatz alles menschlichen Rennens und Laufens, alles eingebildeten Werkverdienstes ist. Allerdings ist es auffallend, daß nur eine einzige Stelle diese Lösung uns darbietet; aber wir dürfen nicht vergessen, daß der Apostel, überall in seinen Auseinander-

setzungen durch rein praktische Zwecke bestimmt, nicht leicht Gelegenheit hatte, auf die Lösung eines so rein dogmatischen Problems häufiger und ausführlicher einzugehen. Sodann müssen wir ja alle die Stellen, in welchen jenes Erkennen Gottes oder jenes Erkannthseyn von Gott als der feste Grund unsres Heiles erscheint (Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. und in gewissem Sinne auch 1 Kor. 8, 3.), als solche ansehen, welche implicite dieselbe Lehre enthalten, die sich Röm. 8, 2. nur klarer darlegt. Und endlich sey es hier erlaubt, auf eine paulinische Anschauung hinzuweisen, die auf einem ganz analogen Gebiete erscheinend, den Rückschluß auf unsere Frage gestatten würde, auch wenn uns nicht Röm. 8, 29. dazu eine direkte Berechtigung gäbe.

Wir werden später noch näher erkennen, wie mit der ewigen Erwählung und der Berufung der einzelnen Gläubigen in engstem Zusammenhange und in vollständigster Parallele steht die specielle Erwählung und Berufung zum Apostolate. Von dieser aber sagt Paulus 1 Tim. 1, 12. *mutatis mutandis* ganz dasselbe aus, was wir in der Stelle des Römerbriefes von der Erwählung der Gläubigen ausgesagt fanden. Der Apostel dankt nämlich Christo, weil er ihn treu erachtete (*πιστόν με ᾔγῆσατο*), indem er ihn zum Dienste des Apostolats bestimmte; das *τιθεσθαι εἰς διακονίαν* beruht also ebenso auf der von Christo vorhererkannten Tüchtigkeit zu diesem Amte, welche in dem Haupterforderniß zu demselben, der Treue (1 Kor. 4, 2.) besteht, wie das *τιθεσθαι εἰς περιποίησιν σωτηρίας* (1 Theß. 5, 9.) auf dem Vorhererkanntseyn durch Gott (Röm. 8, 29.). Eben dasselbe lehrt die Stelle 1 Theß. 2, 4., wo der Apostel sagt, er sey von Gott tüchtig befunden worden (— das heißt *δεδοκιμάσμεθα*, wie aus 1 Kor. 16, 3. erhellt, mit dem Evangelio betraut zu werden —) nämlich von dem Gotte, der die Herzen prüft (*δοκιμάζοντι τὰς καρδίας*) und so auch die Geeignetheit des Apostels zu dem ihm zu übergebenden Amte erkennt. So wenig dieses Vorhererkennen seiner Befähigung und die darauf sich gründende Erwählung zum Apostolate die bei Paulus überall durchgehende und mit so starkem Nachdrucke hervorgehobene Anschauung dieser Wahl als einer That der freien Gnade Gottes und eines unverdienten Gnadengeschenktes aufhebt, so wenig kann die Lehre von einem Beruhen der gött-

lichen Erwählung auf dem Vorhererkennen der Erlösungsfähigkeit die oben nachgewiesene Freiheit der göttlichen Gnadenwahl aufheben. Allein auf der andern Seite gibt gerade dieser analoge Fall uns auf's Neue Gelegenheit, zu erkennen, daß selbst mit dieser Zurückführung der ewigen Erwählung auf das göttliche Vorhererkennen die eigentliche schwierigste Frage noch nicht vollkommen gelöst ist. Es handelt sich nämlich immer noch darum, wie weit jene vorhererkannte Tüchtigkeit Sache des Menschen oder selbst wieder Sache der göttlichen Gnadenwirkung ist, da ja in letzterem Falle, wie bereits oben gesehen, doch wieder alles in das *decretum absolutum* als letzten Grund alles Heils zurückgeht. Und daß diese Frage noch nicht gelöst ist, daran mahnt uns eben das hier angezogene Analogon. Denn so sehr es in den eben betrachteten Stellen scheinen könnte, als sey die vorhererkannte Treue und Tüchtigkeit rein auf Seiten des Menschen zu suchen, so sprechen es doch andere Stellen wieder ausdrücklich aus: οὐχ ὅτι ἰκανοὶ ἔσμεν — ἀπ' ἐαυτῶν — ἀλλ' ἡ ἰκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ, ὃς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καὶνῆς διαθήκης (2 Kor. 3. 5. 6.). Und selbst in der oben angegebenen Stelle 1 Tim. 1, 12. wird doch derselbe Christus, der ihn auf Grund des πιστὸν ἡγέσθαι zum Apostelamte bestimmte, zugleich als ἐνδυναμῶν με genannt. Wir kommen also hier, wie oben bei der Erwählung der Gläubigen, überhaupt immer wieder auf die Frage zurück, ob und wie weit diese vorhererkannte Beschaffenheit rein Sache des Menschen oder göttliche Gnadenwirkung ist. Diese Frage aber läßt sich, wie gesagt, nur im Zusammenhange mit der Lehre von der zeitlichen Realisirung der Erwählung beantworten, d. h. aber bei der Lehre von der Berufung, zu der wir jetzt übergehen wollen.

Zweiter Artikel.

Die Berufung.

1) Die Berufung durch das Evangelium.

Der paulinische Begriff der Berufung (κλησις) läßt sich zunächst am klarsten dadurch bestimmen, daß man sein Verhältniß

zum Begriffe der Erwählung in's Auge faßt. Während der Begriff der Berufung im Alten Testamente und darum auch auf der ersten Stufe apostolischer Lehrbildung (vgl. meinen petriniſchen Lehrbegriff S. 141) noch ganz mit dem der Erwählung zusammenfällt, treten beide bei Paulus bereits klar auseinander. Zwar wo er von der Berufung des Volkes Israel redet, da iſt dieſelbe noch im weſentlichen mit der geſchichtlichen Erwählung dieſes Volkes identiſch, wie deutlich Röm 11, 29. zeigt, wo der Begriff *κλησις τοῦ Θεοῦ* ohne weiteres den der *ἐκλογή* aus B. 28. aufnimmt. Da aber ſonſt, wie wir ſehen, die Erwählung in ſeinem techniſchen Sinne ein vorzeitlicher Akt Gottes iſt, ſo ſcheidet ſich deutlich davon die Berufung, welche ein geſchichtlicher Akt iſt, durch den am Einzelnen eben die Realifirung der Erwählung begonnen wird. Welche er vorherbeſtimmt hat, die hat er auch berufen (Röm. 8, 30.), die Berufung iſt eben der erſte Schritt, durch den ſie im Laufe ihres zeitlichen Lebens dem Ziele jener herrlichen Beſtimmung zugeführt werden (vgl. auch 2 Theſſ. 2, 13. 14. und vielleicht Röm. 9, 23. 24.). Durch dieſen Zusammenhang der Erwählung mit der Berufung iſt nun auch ſchon gegeben, daß die letztere nicht eine an Alle ergehende Einladung zum Heile iſt, wie etwa der Begriff der Berufung in den Evangelien erſcheint *); nur die Erwählten ſind berufen; denn die Berufung geſchieht *κατ' ἰδίαν πρόθεσιν*, in Gemäßheit der auf der Erwählung beruhenden (Röm. 9, 11.) Vorherbeſtimmung (2 Tim. 2, 9. Röm. 8, 28.) und ſteht darum als freie göttliche That im Gegenſatze zu allem menſchlichen Thun (2 Tim. 2, 9. Röm. 9, 11.). Erwählung und Berufung ſind daher untrennbare Correlatbegriffe, wo die eine ſtatfindet, findet auch die andere ſtatt, nur daß man jene als einen vorzeitlichen, innergöttlichen Akt nicht erkennen kann, dieſe aber als geſchichtliche That in die Erſcheinung tritt. Darum ſagt Paulus 1 Kor. 1, 26., wo er die Lehre auf eine beſondere Eigenthümlichkeit der göttlichen Gnadenwahl (B. 27. 28.) aufmerkſam machen will: *βλέπετε τὴν*

*) Ich kann darum auch nicht mehr zugeben, wie ich in meinem petriniſchen Lehrbegriff S. 141 noch irrthümlich annahm, daß Paulus bei ſeinem Begriffe der Berufung von dieſer Bedeutung ausgehe.

κλησιν υμῶν; die Beschaffenheit der Erwählung wäre nicht zu erkennen gewesen, wenn sie nicht in der Berufung in die Erscheinung getreten wäre, nur aus dieser können sie jene erkennen. Ist ferner auch bereits mit der Erwählung die Gewißheit gegeben, daß der einmal zum Heile bestimmte auch sein Ziel erreichen wird (Röm. 8, 29. 30.), so kann ihm diese Gewißheit doch erst in Folge der Berufung wirklich zu Theil werden, weil aus dieser erst er seine Erwählung erkennen kann. Daher gründet Paulus wiederholt die Gewißheit der Heilsvollendung auf die Treue des Gottes, der uns berufen hat (1 Kor. 1, 9. 1 Theß. 5, 24.).

So klar nun dieses Verhältniß der Berufung zur Erwählung in der paulinischen Lehranschauung vorliegt, so schwierig ist es, den Begriff der Berufung für sich genau zu bestimmen. Daß derselbe ein göttlicher Akt ist, folgt schon aus dem obengesagten und bestätigt sich dadurch, daß überall Gott als der berufende genannt wird. Ebenso folgt aus dem Vorigen, daß das Ziel der κλησις kein anderes als das der ἐκλογῇ seyn kann; also die Seligkeit und die Heiligkeit. So beruft Gott zum Besitze der δόξα (2 Theß. 2, 14. vgl. 1 Theß. 2, 12. 1 Kor. 1, 9.), oder zum ewigen Leben (1 Tim. 6, 12.); weshalb der Apostel von der Hoffnung, welche die κλησις gibt (ἐλπὶς τῆς κλήσεως Eph. 1, 18. 4, 4.) oder dem βραβεῖον τῆς ἀνω κλήσεως (Phil. 3, 14.) redet. So beruft Gott zur Heiligung (vgl. 1 Theß. 4, 7. nach der gewöhnlichen Auslegung), weshalb der Apostel wiederholt ermahnt, der Berufung würdig zu wandeln (Eph. 4, 1. 1 Theß. 2, 12.; vielleicht ist auch 2 Theß. 1, 11. zu vergleichen), und die Christen κλητοὶ ἄγιο nennt Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. Aber mit alledem ist noch nicht gesagt, welcher göttliche Akt es eigentlich ist, den Paulus unter der Berufung denkt, und doch muß es, wenn wir anders ihr Verhältniß zur Erwählung richtig bestimmt haben, ein ganz bestimmter, in die Erscheinung tretender geschichtlicher Akt seyn. Es kann nun aber dieser Akt in der That kein anderer seyn, als derjenige, durch welchen der Einzelne zum Mitgliede der Christengemeinde gemacht wird. Nirgends tritt wohl diese Grundanschauung unseres Apostels mit solcher Klarheit hervor, als in der Stelle 1 Kor. 7, 15—24. Paulus schärft dort den wichtigen Grundsatz ein, es solle Niemand durch

den Eintritt in die Christengemeinde in der Festhaltung seiner bisherigen Stellung auf den natürlichen Lebensgebieten, in dem Familienleben, dem nationalen oder körperlichen, sich irre machen lassen. Hier ist es klar, daß überall die *κλησις* den faktischen Eintritt in eine neue Lebenssphäre bezeichnet, deren Verhältniß zu der bisherigen Lebenssphäre des Einzelnen dahin regulirt wird, daß keine gewaltsame Störung von jener auf diese ausgehe, beide in ihrem verträglichen Zusammengehen dargestellt werden sollen. Jeder bleibe in dem Stande, in welchem er berufen ist (B. 29.), z. B. *ἐν ἀκροβυστίᾳ* und *περιτεμνόμενος*, was ja ganz gleich *ἐν περιτομῇ* ist (28.), *ἐν εἰρήνῃ* (B. 15: was ich hier nur von dem Friedensstande mit dem Ehegatten, dem ehelichen Frieden, in dem ihn die *κλησις* vorfindet, verstehen kann. Vgl. B. 12—13.), *δούλος* und *ἐλεύθερος*, was ja gleich *ἐν δουλείᾳ* und *ἐν ἐλευθερίᾳ* ist (B. 21. 22.). Da in dem Akte der *κλησις* also die göttliche Gnadenwirkung, wodurch der Einzelne zum Eintritt in die Christengemeinde bewogen wird und zugleich der menschliche Akt, wodurch er auf göttlichen Antrieb jenen Eindruck vollzieht, zusammenfällt, so entsteht dadurch die auf den ersten Blick auffallende Ausdrucksweise, wonach der eigenthümliche Zustand, in welchem der Einzelne den Eintritt in die Christengemeinde vorfindet, und der doch eigentlich nur diesem seinem Eintritte seine Eigenthümlichkeit verleiht (wonach er also als Ehegatte, als National-Jude, als Knecht oder als Freier eintritt), als eine Bestimmtheit der göttlichen *κλησις* selbst bezeichnet wird: *ἐκαστον ὡς κέκληκεν ὁ Θεός, οὕτως περιπατεῖτω* (B. 17.) und das Verharren in dem vorgefundenen Zustand als ein Verharren in der eigenthümlichen Bestimmtheit, die seine *κλησις* dadurch erhalten hat: *ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει, ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω* (B. 20.). Wie sich aber an diesen Stellen die oft auf den ersten Anblick frappirende Ausdrucksweise des Apostels gerade aus einer scharfen Fassung des Begriffs der *κλησις* hinreichend erklärt, so ist dieß auch an andern Stellen der Fall, deren Betrachtung uns nur immer mehr die gefundene Anschauung des Apostels klar machen kann. So sagt Paulus Kol. 3, 15.: zur Eintracht seyd ihr berufen *ἐν ἐνι σώματι*. Da der Eintritt in die Gemeinde (die ja Paulus das *ἐν σῶμα* nennt) nicht erst die Folge der *κλησις* ist, sondern eben

durch die *κλησις* selbst bewirkt wird, so befindet sich der Berufene in dem Augenblicke, wo er berufen ist, *ἐν ἐνὶ σῶματι*, und auf diese mit der *κλησις* gegebene Zugehörigkeit zu demselben kann dann die Erinnerung gegründet werden, daß die Folge der Berufung die Eintracht der Berufenen untereinander seyn soll. Von dieser Auffassung aus scheint mir auch erst die Stelle Eph. 4, 4. 5. ihr volles Licht zu erhalten. Die Ermahnung zur Eintracht wird dort zunächst auf die Einheit des *σῶμα* und des denselben durchdringenden *πνεῦμα* gegründet. Wenn nun der Apostel fortfährt *καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν*, so setzt er damit einerseits die Berufung in eine Beziehung zu dem *ἐν σῶμα* und *ἐν πνεῦμα*, welche durch das *καθὼς καὶ* nur dahin bestimmt werden kann, daß mit dem Vorhandenseyn einer einheitlichen Christengemeinde immer zugleich die berufende Thätigkeit Gottes, welche den Einzelnen zum Mitgliede derselben gemacht hat, gesetzt ist und andererseits bestimmt er das Verhältniß der Berufung zur Christen Hoffnung nicht etwa so, wie es oft gefaßt wird, daß die Hoffnung erst das Ziel der Berufung sey, sondern so, daß die Berufung sich in und mit dieser Hoffnung vollzieht, daß der, welcher berufen wird, immer damit zugleich in der Hoffnung steht, welche mit der Berufung, d. h. mit dem durch die göttliche Gnade gewirkten Eintritt in die Christengemeinde unmittelbar gegeben ist. Daher schließt sich dann hieran auch B. 5. an: *εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα*. Denn mit dem Eintritt in die Christengemeinde ist ja zugleich gegeben die Angehörigkeit an den Einen Herrn, welcher das Haupt jenes *σῶμα* ist (1, 22; 4, 15; 5, 23.), weshalb denn auch die Berufenen als Angehörige Jesu Christi bezeichnet werden (*κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* Röm. 1, 6.); und ebenso die Gemeinschaft des Einen Glaubens, welcher allen Gliedern der Gemeinde eignet, weshalb 1 Kor. 1, 24 die *κλητοὶ* keine andern sind als die B. 21. *οἱ πιστεύοντες* genannt wurden, so daß dieser Begriff unmittelbar durch jenen aufgenommen wird. Die Taufe aber ist ja gerade der äußerliche, in die Erscheinung tretende Akt, an welchem der Eintritt in die Christengemeinde offenbar wird. Von dieser Auffassung aus scheinen sich mir auch die Schwierigkeiten der Stellen 1. Thess. 4, 7. Gal. 5, 13. mehr durch eine richtige biblisch-theologische Betrachtung als durch sprachliche Aushülsen zu erledigen.

Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß der Apostel hier das Ziel der *κλησις* durch Ausdrücke wie *ἐν ἀγιασμῷ*, *ἐπ' ἐλευθερίᾳ* bezeichnet haben soll, welche nicht die Richtung auf ein Ziel, sondern einen vorhandenen Bestand ausdrücken. Erwägen wir aber, daß der Eintritt in die Christengemeinde einerseits den Glauben, die Taufe, die Mittheilung des heiligen Geistes und den damit beginnenden oder im Princip bereits gesetzten *ἀγιασμός* voraussetzt, andererseits ebenso die durch den Glauben eintretende Befreiung von der bisherigen *δουλείᾳ* des vorchristlichen Zustandes, mag diese nun mehr als Knechtschaft der Sünde, des Gesetzes oder der *στοιχείᾳ τοῦ κόσμου* überhaupt gedacht seyn, so scheint es mir durchaus keine Schwierigkeit zu haben, daß Paulus die Berufung als in der Heiligung oder auf Grund dieser Freiheit vollzogen darstellt. Verweisen wir endlich noch darauf, daß Paulus Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. die Mitglieder der christlichen Gemeinde ohne weiteres als *κλητοὶ ἁγίων* anredet, ja daß er je in allen Stellen, wo er zur Christengemeinde von der Berufung redet, die geschehene Berufung derselben ohne Unterschied voraussetzt, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wir den Begriff der *κλησις* in seinem Sinne richtig bestimmt haben, wenn wir sagen, es sey der Akt, durch welchen Gott an dem Einzelnen die ewige Erwählung dadurch, daß er seinen Eintritt in die Christengemeinde bewirkt, in seinem zeitlichen Leben zu realisiren beginnt. Es kann nicht geleugnet werden, daß dieser Begriff mit dem einfachen Wortsinne des *καλεῖν* wenig mehr gemein hat; allein das ist eben paulinische Weise, einem überkommenen, an sich freieren und allgemeineren Begriffe eine solche bestimmte, technische Bedeutung aufzuprägen, wie sie der Stellung, welche er demselben in dem Zusammenhange seiner Lehraufschauung erweist, entspricht.

Schwieriger scheint ein sachliches Bedenken zu lösen, welches sich gegen diese Auffassung erheben könnte. Sollte Paulus wirklich alle Mitglieder der Christengemeinde für Erwählte gehalten haben, da ihm doch so wenig die großen sittlichen Gebrechen so vieler Christen, als der noch vielfach unbefestigte Bestand ihres Glaubenslebens verborgen war? dennoch müssen wir diese Frage außs Entschiedenste bejahen. Es läßt sich bei dem Apostel nirgends eine Unterscheidung wahrnehmen, die er etwa machte zwischen

der engeren Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen und dem äußeren Bestande der christlichen Gemeinschaft. Da die Theilnahme an dieser Gemeinschaft überall erst entstanden war durch das freiwillige Bekenntniß zu ihrem Glauben und durch die Annahme ihrer Taufe, so hatte Paulus ein Recht trotz aller noch vorhandenen Mängel und Gebrechen doch in allen das Eine vorauszusetzen, wovon ihm in letzter Instanz überall allein die Theilnahme an allen christlichen Heilsgütern abhängig war, den Glauben; und wenn auch in einzelnen Fällen die Thatfachen bereits an ihn herangetreten waren, daß Verirrungen des Glaubens und des Lebens bis zur nothwendig werdenden Ausschließung aus der Gemeinde fortschreiten konnten, so hat dieß doch auf seine Grundanschauung von dem Wesen und Bestand der christlichen Gemeinde noch keinen principiellen Einfluß ausgeübt. Es greift diese ganze Frage so sehr in die tiefsten Zusammenhänge der paulinischen Soteriologie, sowie insbesondere in seine Lehre von dem neuen christlichen Leben des Einzelnen und von der *ἐκκλησία* ein, daß wir dieselbe unmöglich hier gelegentlich eingehender erledigen können. Mögen jene Andeutungen genügen, um zu zeigen, daß wir uns auch durch diese scheinbare Schwierigkeit nicht dürfen von unserer Begriffsbestimmung in Betreff der *κλήσις* abbringen lassen.

Gehen wir nun näher auf die Art und Weise ein, wie sich der göttliche Akt der Berufung vollzieht, so müssen wir zunächst die Meinung beseitigen, als ob die Stelle Gal. 1, 6. darüber irgend etwas aussagen wolle durch den Zusatz, daß Gott uns berufe *ἐν χάριτι Χριστοῦ*. Denn weder heißt hier *ἐν*: durch, noch verträgt es sich mit der übrigen paulinischen Lehranschauung, die Gnade Christi als den Berufungsakt vermittelnd zu denken. Die Gnade Christi ist nämlich nichts anderes als die barmherzige Liebe, die uns Christus in seiner Selbsterniedrigung (2 Kor. 8, 9.), in der Gehorsamsthat seines Erlösertodes (Röm. 5, 15 vgl. B. 19.) erwiesen hat. In ihr wurzelt der göttliche Berufungsakt; denn wenn es keine Erlösung durch Christum gäbe, so gäbe es auch keinen göttlichen Akt, der uns zur Theilnahme an dieser Erlösung bringt; diese Gnade Christi ist also das Fundament, worauf die göttliche *κλήσις* ruht, aber nicht das Mittel, wodurch sie sich vollzieht. Darum wird ja auch die *κλήσις* Phil. 3, 14. eine *κλήσις*

τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ genannt (vgl. ἐν κυρίῳ κληθεῖς 1 Kor. 7, 22.), wobei wohl zu bemerken ist, daß wir hier nicht die so gebräuchliche paulinische Formel für die subjective Lebensgemeinschaft mit Christo (das ἐν χριστῷ εἶναι) vor uns haben, sondern die ebenfalls sehr häufige für das objective Begründetseyn alles Heils in Christo, welche ganz verschiedenen Bedeutungen der allerdings gleichlautenden Formel von den Eregeten so häufig verwechselt werden. — Dagegen gibt uns die Antwort auf die obige Frage einfach und unzweifelhaft die Stelle 2 Theß. 2, 14., wo es heißt, daß Gott uns berufen hat διὰ τοῦ εὐαγγελίου, und um hier auf's Neue zu erkennen, daß es sich dabei um nichts anderes handelt, als um den Eintritt in die Christengemeinde, (des σώμα Χριστοῦ) dürfen wir nur daneben stellen Eph. 3, 6., wo es heißt, daß die Heiden σύσσωμα geworden seyen διὰ τοῦ εὐαγγελίου, oder 1 Kor. 4, 15., wo Paulus von den durch ihn zu Christen gemachten Korinthern sagt: διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. In welchem nothwendigen inneren Zusammenhange die Berufung mit dem Evangelio steht, das erhellt recht deutlich aus solchen Stellen, wie Gal. 1, 6., wo der Abfall von dem Evangelio (des μετατίθεσθαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον) geradezu als ein Abfall ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς bezeichnet wird.

Wie aber kann, müssen wir fragen, die göttliche Gnadenwirkung der κλησις durch das Wort der evangelischen Verkündigung vermittelt werden? Kommt nicht, wenn durch dieses der Eintritt in die christliche Gemeinde bewirkt wird, alles auf den rein menschlichen, psychologischen Prozeß hinaus, daß durch die mächtige apostolische Verkündigung der Wahrheit die Herzen für dieselbe gewonnen werden? Dem wäre so, wenn die evangelische Verkündigung nichts anders wäre, als ein Wort menschlicher Predigt. Aber wie von der einen Seite allerdings dieselbe nichts ist als ein menschliches κήρυγμα, womit der Apostel betraut ist (1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11. Vgl. 1 Theß. 2, 9. Gal. 2, 2.), so ist doch von der andern Seite der Inhalt derselben nichts geringeres als das Wort Gottes selbst (καθὼς ἐστὶν ἀληθὺς λόγος Θεοῦ 1. Theß. 2, 13. vgl. 1 Kor. 14, 36. 2 Kor. 2, 17.; 4, 2.), das darum auch nicht wirksamer verkündet werden kann, als wenn man es unvermischt mit irgend welcher menschlichen Weis-

heit und ungeschmückt durch menschliche Redefünfte verkündet, wofür die Auseinandersetzungen des zweiten Kapitels im ersten Korintherbrief besonders instructiv sind. Denn natürlich, nur soweit und insofern als die evangelische Verkündigung göttliches Wort ist, kann es ja die göttliche Gnadenwirkung der Berufung ausüben; wäre sie menschliches Ueberreden, so könnte sie auch nur menschliche Wirkung hervorbringen. Darum setzt der Apostel Gal. 5, 8. das menschliche Ueberreden, auf das die Galater ansingen Gewicht zu legen, geradezu entgegen dem göttlichen *καλεῖν*, und erinnert die Korinther, daß ihnen eben darum das Wort Gottes in seiner ganzen Reinheit und Schlichtheit gepredigt sey, damit ihr Glaube nicht beruhe auf Menschenweisheit, sondern auf der göttlichen Machtwirkung (*δύναμις Θεοῦ*), die von diesem Worte ausgeht (1 Kor. 2, 5.).

Eben damit ist aber auch bereits näher ausgesprochen, daß sich die berufende Thätigkeit Gottes durch das Evangelium vollzieht, sofern dieses den Glauben wirkt, ohne den ja Niemand in die Christengemeinde und in die Gemeinschaft ihrer Heilsgüter eintreten kann. Ohne die evangelische Verkündigung kann Niemand zum Glauben gelangen. Denn schon rein äußerlich angesehen, sie ist es ja, die das *ῥῆμα τῆς πίστεως*, das Wort, welches geglaubt werden soll, *κηρύσσει* (Röm. 10, 4.), und: wie sollen sie glauben, wenn sie nicht gehört haben? Wie sollen sie hören ohne einen, der verkündigt? (Röm. 10, 14.) Aber daraus folgt nicht, daß überall, wo nun dieses Wort verkündigt wird, der Glaube entsteht. Das Evangelium wird ja allen Menschen gepredigt. In sinnvoller Weise wendet Paulus das von der Allgemeinheit der Naturoffenbarung Gottes gesprochene Psalmwort (19, 4.) auf die allgemeine Verbreitung der Gottesoffenbarung in der evangelischen Heilsbotschaft an (Röm. 10, 18.). Aber darum ist nicht auch der Glaube ein allgemeiner, und damit die Berufung eine allgemeine. Denn nicht diese Botschaft an sich wirkt den Glauben und mit ihm den berufenden Akt der göttlichen Gnade, sondern das in ihr enthaltene Gotteswort. Der Glaube kommt wohl her aus der Botschaft des Evangeliums; aber diese Botschaft wirkt nicht durch sich, sondern durch das göttliche Wort, das in ihr ist (Röm. 10, 16.), und wirkt darum nach dem Gesetze, das ihr der göttliche

Heilswille vorschreibt, und dieses Gesetz lautet: ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις δύναμις Θεοῦ ἐστίν (1 Kor. 1, 18.). Dem Verderben verfallen sind aber von Natur alle Menschen, gerettet werden nur die, welche Gott nach seiner ewigen Erwählung ἔθετο εἰς περιποίησιν σωτηρίας (1 Theß. 5, 9.), und darum ist nur den κλητοῖς Christus (der im λόγος τοῦ σταυροῦ verkündete) Θεοῦ δύναμις (1 Kor. 1, 24.). Das Wort Gottes, in der evangelischen Heilsbotschaft verkündet, wirkt also nach seiner ihm immanenten göttlichen Kraft nur in den Erwählten und wirkt in ihnen den Glauben, bewirkt dadurch, daß sie in die Gemeinschaft der Gläubigen, die Christengemeinde eintreten, oder vermittelt so ihre Berufung. Eine recht schlagende Stelle dafür, daß das Wort Gottes nur an den Erwählten diese seine Heilswirksamkeit erweist, ist die Stelle 1 Theß. 1, 4. 5. Dort sagt Paulus, er erkenne die Erwählung der Korinther daraus, daß die evangelische Verkündigung unter ihnen geworden sey, sich erwiesen habe als eine, die nicht in einem bloßen Worte bestehe, sondern in Kraft und Geist (vgl. 1 Kor. 2, 4.), wobei zu erwägen ist, daß der Geist, als dessen μάχαιορα ja Eph. 6, 17. das Wort genannt wird, die eigentliche Quelle ist, von der jene Wirkungskraft des Wortes ausgeht (vgl. die δύναμις πνεύματος Röm. 15, 13. 19.). Sofern nun die Berufenen immer eben dadurch auch die zum Glauben gekommenen sind, kann der Apostel auch 1 Theß. 2, 13. sagen; ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν.

So wäre nun das Wesen der Berufung völlig klar. Sie ist der geschichtliche Akt, durch den Gott in den Erwählten den Glauben und damit ihren Eintritt in die Christengemeinde wirkt. Sie vollzieht sich durch die evangelische Verkündigung, sofern das in dieser enthaltene Gotteswort nach der ihm immanenten oder von dem göttlichen Geiste, der sich seiner bedient, ausgehenden Machtwirkung in den Erwählten, aber auch in keinem andern, den Glauben und damit das Heil wirkt. Nun aber sind wir damit auch auf dem Punkte angelangt, wo es zur Entscheidung gebracht werden muß, ob der paulinische Lehrbegriff für irgend eine Mitthätigkeit des Menschen in der Bewirkung der Heilsaneignung Raum läßt oder nicht. Es scheint die Frage nach dem Bisherigen nur entschieden verneint werden

zu können, und doch stellt ihre Beantwortung sich nicht so einfach heraus, wenn wir jetzt für einen Augenblick von der Berufung und Erwählung absehend, die Frage rein für sich betrachten, ob der Apostel Paulus den Glauben rein für ein göttliches Werk halte oder dem Menschen auf die Entstehung desselben irgend einen Einfluß zuschreibe.

2. Die Entstehung des Glaubens.

Daß der Glaube ein göttliches Werk im Menschenherzen sey, wird außer in den Stellen, welche es im Zusammenhange mit der Lehre von der Berufung durch das Evangelium mehr oder weniger direkt aussprechen, nur selten von Paulus direkt ausgesagt. Außer der Stelle Phil. 1, 29., wo das *τὸ εἰς αὐτὸν πιστεῦναι* ausdrücklich als ein *χάρισμα* bezeichnet wird, wüßte ich nur Eph. 2, 8. zu nennen (*ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ἡμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον*), wenn man nämlich hier *τοῦτο* auf den Glauben bezieht, was ich aber mit den neueren Auslegern für gänzlich unrichtig halte. Allerdings aber liegt es indirekt darin, wenn Paulus für den Glauben seiner Gemeinde Gott Dank sagt (Röm. 1, 8. Eph. 1, 15. Col. 1, 3. 1 und 2 Theß. 1, 3. Phil. 5.), oder wenn er die Causalität auch alles subjectiven Heiles so ganz ausschließlich in Gott hineinverlegt, wie 1 Kor. 15, 10. (*χαρίτι εἰμι ὃ εἰμι*) oder Phil. 2, 13., wonach Gott das *θέλειν καὶ ενεργεῖν* wirkt. Und der scheinbar nothwendige Zusammenhang dieser Anschauung mit jener paulinischen Lehre von der Berufung legt es zum mindesten sehr nahe, aus der in solchen Stellen ausgeprägten Grundanschauung alle übrigen so weit zu bestimmen, daß bei der Entstehung des Glaubens nach paulinischer Lehre die Causalität ausschließlich auf Seiten Gottes fällt.

Allein wir dürfen uns nicht verbergen, daß bei dem Versuche, diese Anschauung in alle paulinischen Stellen hineinzutragen, worin er vom Glauben redet, sich ganz unüberwindliche exegetische Schwierigkeiten darbieten, die für eine einfache, unbefangene Auffassung der Gedankenfolge nicht zu lösen sind, wenn auch der systematisirende dogmatische Sinn darüber hinwegkommen mag. Nehmen wir statt zu viel auf Einzelheiten einzugehen, worüber sich

immer wird streiten lassen, die Lehrentwicklung des Römerbriefs, wo die Lehre vom Glauben doch in ihrem eigenthümlichsten Zusammenhang, gleichsam *ex officio*, verhandelt wird. Es steht also fest als Resultat der drei ersten Kapitel, daß aus des Gesetzes Werken keiner gerecht werden kann, weil keiner das Gesetz erfüllt. Nun wird eine neue Gerechtigkeit offenbart, die Gott gibt, die ist ohne des Gesetzes Werke vermittelt durch den Glauben (3, 22. 28.), sie kommt aus dem Glauben (B. 26. 30.), sie ist da für alle Glaubenden (B. 22.); also nicht nur für Juden, sondern auch für Heiden (B. 29.). Die Einsetzung dieser Gerechtigkeit beruht auf der Gnadenveranstaltung, die Gott durch die Erlösungsthat, das Sühnopfer Christi getroffen und womit er die Versöhnung seiner Gerechtigkeit und seiner rechtfertigenden Gnade ermöglicht hat (B. 23 — 26.). Durch diesen neuen νόμος gleichsam, welcher an Stelle der Werke den Glauben setzt, ist nun alles Rühmen ausgeschlossen. Betrachten wir diese Darlegung des neuen Heilsweges ganz unbefangen, ganz ohne Rücksicht auf weitere dogmatische Konsequenzen, so glaube ich, können wir dieselbe nicht anders verstehen, als so, daß die Gnadenveranstaltung Gottes eben darin besteht, daß er anstatt der Werke jetzt nur den Glauben von uns fordert, aber nicht einen in uns durch ihn selbst gewirkten, sondern einen von uns zu leistenden. Nur daß wir immer festhalten, wie der Glaube kein ἔργον ist, sondern eben das völlige Verzichtleisten auf alle eigenen ἔργα, das alleinige Vertrauen auf die Erlösung, die in Christo geschehen ist. Diese Auffassung aber wird im vierten Kapitel, das recht eigentlich an dem Vorbilde Abrahams das Wesen des rechtfertigenden Glaubens entwickelt, in aller Weise bestätigt. Abraham glaubte Gott und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, heißt es B. 3. und nun wird B. 4. 5. entwickelt, wie die Gnade im Gegensatz zum eigenen Verdienste eben darin besteht, daß einem nicht sein ἐργάζεσθαι, sondern sein Glauben (ἡ πίστις αὐτοῦ) zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Ist es nicht ganz klar, daß hier überall die Gnadenthats nicht darein gesetzt wird, daß der Glaube im Menschen gewirkt und er durch diesen gerechtfertigt wird, sondern darein, daß ihm statt der Werke, die nicht bei ihm vorhanden sind, der Glaube, der bei ihm vorhanden ist, als Gerechtigkeit angerechnet wird? Daß dem Ge-

setze, welches, weil es die Werke fordert, nur Zorn anrichtet (B. 15.), die Verheißung gegenübergestellt wird, welche nur den Glauben verlangt, wie ihn Abraham hatte und seine geistliche Nachkommenschaft hat aus den Juden wie aus den Heiden? (B. 13—16.) Oder deutet etwa die Schilderung des trotz aller scheinbaren Hoffnungslosigkeit an der göttlichen Verheißung nicht zweifelnden Glaubens des Abraham (B. 18—21.), der ihm ebendadurch zur Gerechtigkeit gerechnet wurde (B. 22.) und nun unser Vorbild seyn soll, auf einen von Gott gewirkten Glauben hin? — Die folgende Ausführung bezieht sich auf die Folgen der Rechtfertigung aus dem Glauben und enthält nichts für unsre Frage Entscheidendes. Erst in dem Abschnitte, der von der geschichtlichen Realisirung des Heiles handelt, kehrt der Apostel zu jener Grundfrage zurück. Es ist dieß der Abschnitt, in welchem bekanntlich die Prädestinationslehre ihre schärfste Ausprägung erhalten hat. Aber auch hier, sobald Paulus auf den Glauben zu sprechen kommt (9, 33.), findet er das Wesen desselben ausgedrückt in dem Alttestamentlichen Ausspruche, daß, wer da glaubt, nicht zu Schanden werden wird (Joh. 28, 16.), wie er denn diese und ähnliche Verheißungen Röm. 10, 11. 13. wiederholt. Ich kann mir nicht vorstellen, daß Paulus unter diesem Glauben, dem im Alten Testamente solche Verheißungen gegeben sind, einen von Gott selbst erst gewirkten gedacht haben sollte. Und nun gar, wenn wir den dazwischen liegenden Abschnitt vergleichen (10, 4—10.), wo Paulus das Wesen der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit näher charakterisirt? Diese verlangt das Thun des Menschen (B. 5.); jene sagt, du brauchst keine ungeheuren, übermenschlichen Anstrengungen zu machen (B. 6. 7.); das Wort ist dir ganz nahe (B. 8.), du brauchst es nur zu glauben und zu bekennen, so wirst du gerechtfertigt und gerettet. (B. 9. 10.). Ist in der Art, wie hier die personifizierte Glaubensgerechtigkeit mit ihrer ganz leichten Forderung im Gegensatz zu den unerschwinglichen Forderungen der Gesezsgerechtigkeit auftritt, nicht über allen Zweifel klar gesagt, daß der Glaube etwas ist, das von dem Menschen selbst gefordert wird, so gut wie das Bekennen. Allerdings heißt es 1 Kor. 12, 3., daß Niemand Jesus als seinen Herrn bekennen kann ohne durch den heiligen Geist; aber, wie

wir auch diesen Widerspruch ausgleichen mögen, daß in dieser Stelle geforderte Bekennen als ein durch den heiligen Geist gewirktes zu verstehen, ist ganz unmöglich. Und sehen wir nun, wie 11, 20., die Verwerfung Israels von seinem Unglauben, das Heil der Heiden von ihrem Glauben abhängig gemacht wird, diese mit ernster Warnung zum Bleiben im Glauben ermahnt, jene, falls sie nicht im Unglauben bleiben, mit der Hoffnung ihrer Wiederannahme getröstet werden, so erscheint doch immer und immer wieder der Glaube als die subjective, Seitens des Menschen zu erfüllende Bedingung alles Heils. Ich will nicht weiter urgiren, daß die *πίστις*, von der im 14. Kap. die Rede ist, doch zweifellos ganz und gar Sache des *ἰδιος νοῦς* ist (vgl. B. 3.); denn hier hat *πίστις* allerdings eine etwas modifizierte Bedeutung, obwohl dieselbe mit dem Begriff und Wesen des Glaubens im technischen Sinne doch nicht ohne Zusammenhang ist. Aber werden wir nach alledem die Stelle Röm. 1, 16., welche das Thema des ganzen Briefs enthält, anders auffassen können, als so, daß das Evangelium für jeden, der daran glaubt, eine Kraft Gottes ist, die ihn selig macht? Allerdings ist es nach 1 Kor. 1, 24. eine solche nur für die Berufenen; aber wenn sich das auch scheinbar so vermitteln läßt, daß die Berufenen ja eben glaubig werden, so ist dieser Glaube doch nach 1 Kor. 1, 24. Folge jener Machtwirkung, nach Röm. 1, 16. Grund und Bedingung derselben; in dieser Stelle ist die Wirksamkeit des Evangelii von einer subjectiven, durch den Menschen zu erfüllenden Bedingung abhängig gemacht, in jener von einer objectiven göttlichen Gnadenthats; und es bleibt der Widerspruch dieser zwei entgegengesetzten Anschauungen. Wir sind übrigens weit entfernt davon, zu behaupten, daß jene Anschauung von dem Glauben als einer Seitens des Menschen zu erfüllenden Bedingung sich etwa nur im Römerbriefe fände. Wir erinnern nur daran, daß sich Gal. 3. ganz ähnliche Auseinandersetzungen finden wie Röm. 4.; wir erinnern an die häufigen Ermahnungen zum Stehen und Bleiben im Glauben (1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 1, 24. Col. 1, 23; 2, 7. 1 Tim. 3, 15.) zum Glaubenskampf und zur Glaubensgesundheit (1. Tim. 6, 12. Tit. 2, 2.), zur Anlegung des Glaubens als einer Waffenrüstung (Eph. 6, 17. 1 Thess. 5, 8.), wir erinnern an die Art wie 1. Thess. 1, 8 ff. das gute

Gerücht von dem Glauben der Gemeinde denselben doch sicher als ihr selbsterworbenes Eigenthum betrachten läßt. Und wie viel dergleichen, mehr oder weniger unzweifelhaftes, ließe sich nicht noch sammeln aus allen apostolischen Briefen?

Aber wie nun? Geht also wirklich durch die paulinische Lehranschauung ein so tiefgreifender, unlösbarer Zwiespalt? Die Möglichkeit, daß dem so sey, dürfen wir a priori nicht in Abrede stellen. Es wäre möglich, daß die streng dogmatische Betrachtung den Apostel wirklich zu jener äußersten Consequenz des prädestinarianischen Systems geführt hätte, und daß doch da, wo ihm jene Betrachtung nicht gegenwärtig war, er von der nächstliegenden, sich immer von praktischer Seite her wieder aufdrängenden Voraussetzung aus rede, als hänge die Theilnahme des Menschen an dem objectiven Heile doch schließlich von der subjectiven Stellung ab, die er dazu nimmt, und für die er darum allein verantwortlich ist. Es wäre ihm dann der Widerspruch dieser beiden Betrachtungsweisen noch nicht zum Bewußtseyn gekommen und es fehlte eben darum auch an jedem Versuch, dieselben zu vermitteln. Aber können wir wirklich annehmen, daß ihm dieser Gegensatz noch nicht zum Bewußtseyn gekommen war? Ich muß auf eine Erscheinung aufmerksam machen, die mir diese Annahme zur Unmöglichkeit zu machen scheint. Es ist gewiß selten der Fall, daß Aussagen, die von diesen scheinbar so ganz widersprechenden Anschauungen ausgehen, bei Paulus unmittelbar neben einander stehen. Oder ist es nicht auffallend, daß Paulus 2 Theff. 1, 3. Gott für den Glauben der Thessalonicher dankt, ganz wie wir es Röm. 1, 8. und in ähnlichen Stellen fanden, als ob der Glaube lediglich von Gott gewirkt sey, und gleich darauf B. 4. sich ihrer um dieses Glaubens willen rühmt und ihnen Belohnung dafür verheißt (B. 5.), als wäre es, wie 1 Theff. 1, 8., eine Sache, die ganz ihre eigene ist? Steht nicht 1 Kor. 1, 21. ein Satz, der offenbar ganz an Röm. 1, 16. erinnert, dicht neben dem andern (B. 24.), den wir dieser Stelle grade gegenüberstellten? Ist nicht 1 Theff. 1, 8. die Wirkung, die das Wort Gottes unter den Thessalonichern bewiesen hat, unmittelbar verbunden mit der von ihnen ausgehenden Aufnahme des Wortes (B. 6. 7.)? Die berühmteste Stelle aber für diese Vereinigung scheinbar widersprechender Aussagen bleibt

Phil. 2, 12. 13., wo Paulus die Ermahnung zum κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν begründet dadurch, daß Gott das Wollen und das Vollbringen wirkt. Man darf nur erwägen, was Paulus immer und überall als einzige Bedingung der σωτηρία hinstellt, um zu erkennen, daß es sich hier gerade um den Glauben handelt, wenn auch mehr um den heilsbewahrenden, als den heilsbegründenden. Mag man nun die begründende Kraft des zweiten Satzes fassen, wie man will, immer kann dem Apostel der Widerspruch jener beiden, so einander entgegengesetzten Aussagen nicht verborgen geblieben seyn, unmöglich aber kann ihm auch alle Vermittlung dieses Widerspruches gefehlt haben. Wenn wir nun schon in der Lehre von der Erwählung durch den Begriff des göttlichen Vorhererkennens eine Vermittlung angebahnt fanden zwischen der objectiven göttlichen Gnadenthät der Erwählung und der subjectiven Bedingtheit der Heilserlangung durch das Verhalten des Einzelnen zu diesem Heile, so fragt sich nun, ob nicht auch von Seiten der Lehre von der Entstehung des Glaubens im Menschen sich eine ähnliche Vermittlung zwischen dem oben gefundenen Widerspruche im paulinischen Lehrbegriffe wenigstens geahnt oder angedeutet findet.

Wir meinen nun eine solche Vermittlung allerdings angedeutet zu finden in dem Begriffe des δέχεσθαι oder παραλαμβάνειν τὸν λόγον oder τὴν χάριν, wie er 1 Theß. 1, 6; 2, 13. 2 Kor. 6, 1. (vgl. das παραλαμβάνειν τὸ εὐαγγέλιον 1 Kor. 15, 1.) erscheint. Gehen wir von der ersten Stelle aus, so tritt dort deutlich hervor, daß der Apostel die ἐκλογή der Lehre aus zwei Momenten erkennt; aus der Wirkung, die das Wort unter ihnen gehabt hat, aber zugleich aus dem subjectiven Verhalten derer, unter denen es wirkte (δεξάμενοι τὸν λόγον). Dieses ihr Verhalten wird als ein δέχεσθαι, also als reine Receptivität bestimmt, und als solche steht es nicht im Widerspruche mit dem, was der Wirkung des Wortes zugeschrieben wird. Der Glaube und die daraus resultirende Glaubensfreudigkeit in allem Leiden, wodurch sie Christi und des Apostels Nachfolger und die Vorbilder der andern Christen geworden sind, ist und bleibt Wirkung des Wortes unter ihnen; aber diese Wirkung ist ihrerseits ermöglicht durch die Empfänglichkeit, die sie dem Worte entgegen brachten. Ebenso ist 2 Kor. 6, 1. das δέχεσθαι τὴν χάριν die Empfänglichkeit

gegenüber der ihnen angebotenen Gnade, etwas ganz auf Seiten des Menschen liegendes. Wie wenig wir in diesem Falle an eine bereits festausgeprägte Terminologie denken dürfen, zeigt wohl deutlich 1 Theß. 2, 13. Hier ist es das Aufnehmen der apostolischen Predigt als Gotteswort, wofür Paulus Gott Dank sagt, und diese Aufnahme, in der schon der ganze, volle Heilsglaube enthalten ist, kann allerdings nur von der Wirksamkeit des Wortes Gottes herrühren, von der ja im Schlußsaze des Verses ausdrücklich die Rede ist. Allein das *παρалаυβάνειν τὸν λόγον*, das dieselbe nach dem Anfange des Verses voraussetzt, ist noch ganz Sache des Menschen, es ist aber auch nur jene reine Receptivität, die im Gefühle ihres Heilsbedürfnisses, das ihr entgegengebrachte, heilbringende Wort an- und aufnimmt. Ich setze dabei voraus, daß *παρалаυβάνειν* hier nicht das bloße accipere, sondern recipere ist, in welchem Sinne es zweifellos 1 Kor. 15, 1. steht, wie dort aus dem Zusammenhange deutlich erhellt. Auch dort ist jene Annahme noch allenfalls zu unterscheiden von dem Glauben, durch dessen Bewirkung das Evangelium uns die *σωτηρία* bringt (*δι οὗ σώζεσθε* B. 2.), obwohl dort keine Gelegenheit war, diesen Unterschied deutlicher hervortreten zu lassen. — Einen analogen Begriff finde ich in dem *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* Röm. 10, 16. und 2 Theß. 1, 8., das, wenn auch nicht gerade in seinem Unterschiede von dem positiven Heilsglauben, doch so deutlich in jenen Stellen in seinem ganz vom Menschen abhängigen, ihm Schuld und Verantwortung zuziehenden Charakter erscheint, daß es hierin einem *δέχεσθαι* ganz gleichsteht. Damit mag denn das *ὑποτάσσασθαι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ* (Röm. 10, 3.) und das *πειθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ* (Gal. 5, 7.) zusammengestellt werden. Dieses Sichunterordnen unter das Evangelium, Sichganzhingeben an die Gnade und den neuen von Gott gewiesenen Heilsweg ist nicht weniger, wie jenes *δέχεσθαι* zunächst nur die reine Receptivität, welche die Heilswirkung des Wortes Gottes fordert, und mit dem positiven Glaubensleben erfüllt. Daß auch hier noch kein fest fixirter Sprachgebrauch vorliegt, zeigt deutlich Röm. 15, 18., wo Paulus von der *ὑπακοῇ ἐθνῶν* redet, die er kraft seiner apostolischen Begabung wirkt, und vielleicht auch der kombinierte Begriff der *ὑπακοῇ πίστεως*, wie er Röm 1, 5; 16, 26. erscheint.

Wie wir aber sehen, daß dieser Begriff der lediglich auf Seiten des Menschen fallenden Receptivität für das Heil und die Gnadenwirkung noch keineswegs so ausgeprägt ist, daß jene Ausdrücke für ihn ausschließlich bestimmt sind, so glauben wir auch keineswegs, daß er nur durch dieselben ausgedrückt ist. Vielmehr wird unendlich oft, wo der Apostel von *πίστις* und *πίστευειν* redet, eben im Grunde nichts anderes, als jene Receptivität gemeint seyn, ja wir meinen, daß dieß mehr oder weniger überall da der Fall ist, wo, wie wir oben sahen, der Glaube als eine Seitens des Menschen zu erfüllende Bedingung erscheint. Als reine Receptivität bildet hier der Glaube gerade den schärfsten Gegensatz zu allen *ἔργois* und kann als solcher zur Heilsbedingung gemacht werden, ohne dem paulinischen *οὐκ ἐξ ἔργων* zu nahe zu treten. Wo dagegen der Glaube als eine Wirkung der göttlichen Gnade erscheint, da ist er jenes volle, feste Vertrauen auf die erkannte und angeeignete Gnade Gottes in Christo, da ist er alsdann selbst gewissermaßen ein *ἔργον* geworden (vgl. 1 Theß. 1, 3. 2 Theß. 1, 11.: *ἔργον πίστεως*, wo ich den Genitiv durchaus als genitivus appositionis nehmen zu müssen glaube), aber eines, welches eben darum auch unmöglich von dem zu jedem wahrhaft guten *ἔργον* untüchtigen, natürlichen Menschen, sondern von der göttlichen Gnade im Menschen gewirkt ist.

Wir sehen also bei Paulus noch in dem Ausdruck: *πίστις* diese beiden verschiedenen Begriffe ununterschieden zusammenliegen, und je nachdem einmal dieser, einmal jener ihm vorschwebt, gestalten sich seine Aussagen über den Glauben so verschieden, wie oben gezeigt, ja so scheinbar widersprechend. Hie und da ist bereits der Versuch gemacht, für diese verschiedenen Begriffe auch eine verschiedene Terminologie zu finden: aber es ist noch zu keiner festen Begründung derselben gekommen. Dieß wird allerdings kein bloßer Mangel im Sprachgebrauch seyn; es wird daran liegen, daß es dem Apostel noch nicht Bedürfnis geworden war, eine klare und scharfbestimmte Vermittlung zwischen jenen beiden Seiten derselben Sache zu finden; es genügt ihm noch, ja es war ihm noch Bedürfnis, beide unmittelbar neben einander zur Geltung zu bringen, und sie sich dadurch selber vermitteln zu lassen. Paulus war eben keine speculative Natur, und in diese tiefsten Fragen nach dem

Verhältnisse der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit sich tiefer zu versenken, war seine Sache nicht. Mindestens geben ihm seine doch überall auf die nächstvorliegenden Bedürfnisse seiner Leser gerichteten Briefe keine Veranlassung, diese Fragen eingehender zu erörtern. Allein daß in seiner Lehranschauung alle die Momente enthalten sind, welche dazu gehören, um eine tiefere Lösung jener Frage zu versuchen, glauben wir im Vorigen dargethan zu haben. Scheiden wir nämlich im Begriff des Glaubens jene reine Receptivität, welche noch ganz auf Seiten des Menschen liegt, und als Vorbedingung für jede Heilswirksamkeit gefordert wird, von der vollen Activität eines triumphirenden Vertrauens auf die in Christo geschenkte göttliche Gnade, so zeigt sich nicht nur, wie der Glaube einmal als göttliche Wirkung, ein andermal als menschliches Verhalten betrachtet werden kann, sondern es ist damit auch erst das Material gegeben für eine richtige und klare Fassung der Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen in seinem Verhältnisse zur Berufung und Erwählung. Ist jene Receptivität nichts anderes, als das Resultat der gesammten vorchristlichen Entwicklung des Individuums, wie sie nicht nur durch seine freie Entfaltung auf dem natürlichen Lebensgebiete, sondern auch durch sein freies Verhalten gegen die Züge und Führungen der vorbereitenden Gnade, oder, um paulinischer zu reden, gegen die im Heidenthum und Judenthum wirksame göttliche Pädagogie auf Christum hin bestimmt ist; so ist es klar, daß eben diese Receptivität Gegenstand des göttlichen Vorhererkennens ist, mag man dieselbe nun Liebe zu Gott, oder Verlangen nach dem Heile, oder Glauben im oben bezeichneten Sinne nennen. Und die Gott in dieser ihrer Erlösungs-Fähigkeit und -Empfänglichkeit vorhererkannt hat, die hat er auch von Ewigkeit her erwählt, und beruft sie, indem er durch das Evangelium in ihnen den vollen, positiven Heilsglauben wirkt, und sie so zu Mitgliedern der gläubigen Christengemeinde macht. Es erhellt auch aus diesem Punkte, daß Paulus für jene Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen noch nicht den Ausdruck gefunden hat, der sie zu seinen eigenen Prämissen auf dem Gebiete der Lehre von der Entstehung des Glaubens in das richtige Verhältniß setzt; aber auch hier sind die Vorbedingungen für die Herstellung desselben gegeben, von denen, wie uns dünkt, die Lösung

jener Frage — soweit sie überhaupt möglich ist — allein ausgehen kann.

3. Der Apostolat.

Ehe wir von der Berufung Einzelner zur Berufung der Volksgemeinschaften übergehen, ist es nothwendig, noch auf einen Punkt einzugehen, der ohnehin eigentlich die Brücke bildet zwischen jenen beiden, das ist die Lehre vom Apostolat. Es ist durchaus nicht unwichtig zu erkennen, daß diese Lehre im Zusammenhange des paulinischen Lehrganges hier ihre richtige Stellung hat; da eben an dieser Stelle nicht nur auf sie selber vielfach erst das rechte Licht fällt, sondern auch von ihr rückwärts auf die Lehre von der Berufung und Erwählung an sich.

Der Gedankennerus, in welchem diese beiden Lehren stehen, ist Röm. 14, 15. auf's Allerdeutlichste ausgesprochen: Wie sollen sie glauben, was sie nicht gehört haben? Wie sollen sie hören ohne Verkündiger? Wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind? — Wenn der göttliche Akt der Berufung sich eben durch die Bewirkung des Glaubens vollzieht, und diese nur mittelst des Evangelii zu Stande kommt, so setzt die Berufung immer zugleich menschliche Träger des Evangelii voraus, und zwar amtlich bevollmächtigte. Das Evangelium predigen kann am Ende Jeder, je nach seinen Gaben, der die Wahrheit desselben erkannt und an seinem Herzen erfahren hat; aber das Evangelium nicht als Menschenwort, sondern als Gotteswort verkündigen (1 Theß. 2, 13.), und darum auch verkündigen als ein mit jener göttlichen Kraft und Wirkung ausgestattetes, welches allein den Glauben hervorruft (1 Kor. 2, 5.), das eben ist allein Sache des apostolischen *κηρυσσειν*, und dieses amtliche, bevollmächtigte *κηρυσσειν* setzt mit Nothwendigkeit eine besondere Sendung, eine *ἀποστολή* voraus, wie es Paulus in der Stelle, von der wir ausgingen, ausdrücklich nennt. Der Apostolat ist es also, der mit der evangelischen Verkündigung in jenem officiellen Sinne beauftragt ist (Gal. 2, 7. 2 Theß. 2, 4.), Diener des Evangelii ist der Apostel (Eph. 3, 7. Kol. 1, 23. vgl. 2. Kor. 3, 6.), der Zweck seiner *ἀποστολή* ist lediglich das *εὐαγγελιζεσθαι*,

nicht einmal das βαπτίζειν (1 Kor. 1, 17.); denn dieses setzt den schon gewirkten Glauben voraus, der Apostolat aber soll durch jene evangelische Verkündigung eben den Glauben bewirken: εἰς ὑπακοὴν πίστεως (Röm. 1, 5.), κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν (Tit. 1, 1.), das ist seine Bestimmung. Wer ist Apolllos? Wer ist Paulus? διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε. (1 Kor. 3, 5.) Darum ist der Apostolat das nothwendige Organ, das sich Gott zur Ausführung der Berufung geschaffen hat und zwar — dieß sey erlaubt, über Paulus hinausgehend hinzuzusehen, weil es in der nothwendigen Consequenz seiner Lehraanschauung liegt — für alle Zeit. Gerade dasjenige, was dem Apostolat seine ganze Stellung und Bedeutung gab, sein glaubenwirkendes εὐαγγελιζεσθαι oder κηρύσσειν besteht ja noch heute unter uns fort in den apostolischen Schriften; eine Erneuerung also des Apostolats, oder eine Uebertragung seines specifischen Amtscharakters auf andere Kirchenämter ist ganz unbiblisch. Das ergibt sich auch aus allem dem, was nun im Einzelnen noch über den Apostolat zu sagen ist. Natürlich kann dasselbe hier nicht erschöpfend behandelt werden; wir können dem Zwecke unsers Aufsatzes gemäß nur die Punkte hervorholen, welche mit dem Thema desselben in mehr oder weniger unmittelbarem Zusammenhange stehen. Dieß sind aber folgende.

Erstens: Wenn keine Berufung geschehen kann ohne Vermittlung des Apostolats, so kann der Apostel nicht in derselben Weise berufen seyn wie jeder andere Christ, es muß neben der allgemeinen Christenberufung eine besondere Berufung zum Apostolate geben, in der dann die allgemeine Christenberufung mit eingeschlossen, aber zugleich modificirt ist. Und da die Berufung überall nur die geschichtliche Realisirung der ewigen Erwählung ist, so weist auch die apostolische Berufung auf eine besondere Erwählung zum Apostolate zurück. Für den Apostel ist Gott ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου (vgl. Röm. 1, 1.: ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ) καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (Gal. 1, 65.); er ist κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος Θεοῦ (1 Kor. 1, 1.); denn der Berufende ist hier wie überall Gott. Wie diese apostolische Erwählung und Berufung auf einem ganz ähnlichen göttlichen Vorhererkennen beruht, wie die allgemeine christliche, haben wir oben aus 1 Tim. 1, 12. 1 Theß. 2, 4. er-

wiesen. Hier sey noch bemerkt, daß wie die allgemeine Berufung eine That der göttlichen Gnade ist (2 Tim. 1, 9.), so auch die apostolische Berufung (Gal. 1, 15.), die darum Paulus so oft mit besonderer Emphase *ἡ χάρις ἡ δοθεῖσα μοι* nennt (Röm. 12, 3. 15, 15. 1. Kor. 3, 10. Gal. 2, 9. Eph. 3, 2. 7.). Die allgemeine Gnade hat sich ihm in der besonderen Bestimmtheit mitgetheilt, daß er nicht nur zum Christen überhaupt, sondern speciell zum Apostel berufen wurde. Da die Berufung wie die Erwählung den doppelten Zweck hat, zur seligen Gemeinschaft mit Gott, wie zur heiligen Weihe an Gott und zu seinem Dienste zu führen, so ist es klar, daß die Eigenthümlichkeit der apostolischen Berufung sich zunächst in der Art zeigt, wie sich dieser Dienst (die apostolische *διακονία* — 2 Kor. 6, 4. Röm. 11, 13. 2 Kor. 3, 7—9. — oder *λατρεία* Röm. 1, 9.) im Unterschiede von dem allgemeinen Gottesdienste aller Christen (Röm. 12, 1.) bestimmt; doch scheint es aus Stellen wie 1 Kor. 9, 15—18. (vgl. 1 Kor. 3, 14. u. a.), als ob Paulus auch einen besondern Lohn erwartet, der dann eben nur die eigenthümliche Modification der zukünftigen Herrlichkeit und Seligkeit wäre, zu der die Apostel im Unterschiede von allen übrigen Christen erwählt und berufen sind. —

Zweitens: Die ihrem Zweck und Ziele nach von der allgemeinen Berufung unterschiedene Berufung des Apostolats muß sich auch ihrer Vollziehung nach wesentlich von jener unterscheiden. Der Apostolat als Träger der evangelischen Verkündigung Behufs Bewirkung der Berufung kann nicht selbst wieder durch das Evangelium berufen seyn. Wie aber dann? Dieß ergibt sich einfach daraus, daß der Inhalt des Evangeliums nichts anders ist, als Christus selbst (1 Kor. 1, 23. Gal. 1, 16. Eph. 3, 8. Vgl. die stehende Formel: *εὐαγγέλιον Ἰ. Χριστοῦ*, in der ich wegen des Unterschiedes von *εὐαγγέλιον Θεοῦ*, wo der Genitiv ein genitivus auctoris ist, das *Ἰ. Χροῦ* nur für den gen. object. halten kann, der den Inhalt bezeichnet). Fällt also sozusagen die Hülle weg, in der Christus, als der in der evangelischen Verkündigung an den Einzelnen hervortretende die allgemeine Christenberufung vermittelt, so wird die apostolische Berufung durch Christum unmittelbar vermittelt seyn. Christus selbst ist ihm erschienen und hat ihn berufen (Act. 26, 17. 18.); daher ist das *Τησοῦν τὸν*

κύριον ἐωρακέναι Kriterium seiner apostolischen Würde (1 Kor. 9, 1.) und die ihm gewordene Erscheinung des Auferstandenen (1 Kor. 15, 8.) wird denen, welche die andern Apostel hatten, ausdrücklich an die Seite gestellt (1 Kor. 15, 5. 7.). Da ja aber das Eigenthümliche der apostolischen Berufung eben die ἀποστολή ist, so ist diese durch Christum vermittelt (δι οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν Röm. 1, 5. vgl. 1 Kor. 1, 17.: ἀπέστειλέ με ὁ Χριστός und die stehende Formel: ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ). Den ausdrücklichen Gegensatz der dem Apostel durch Christum unmittelbar zu Theil gewordenen Offenbarung zu der allen andern durch menschliche (d. h. apostolische) Vermittlung zu Theil werden- den hebt besonders scharf hervor Gal. 1, 12.: οὐδὲ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον (τὸ εὐαγγέλιον) οὔτε ἐδιδάχθην ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, womit Gal. 1, 16. 1 Kor. 2, 10. Eph. 3, 13. und seine häufigen speciellen Verweisungen auf die ihm gewordenen Offenbarungen (2 Kor. 12, 1.) zu vergleichen sind.

Drittens: Wie die allgemeine Berufung erkannt wird an den Wirkungen, welche das den Einzelnen gepredigte Evangelium an ihnen hervorbringt (vgl. 1 Theß. 1, 5. und das oben dazu bemerkte), so wird auch die apostolische Berufung und damit die Berechtigung, für sich das Apostelamt in Anspruch zu nehmen, erkannt aus den Wirkungen des von dem Apostel gepredigten Evangeliums. Auf dem Apostelconcil erkennt man, daß Paulus mit dem Evangelium der Vorhaut betraut ist, wie Petrus mit dem der Beschneidung; denn: ὁ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολήν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ μοι εἰς τὰ ἔθνη (Gal. 2, 7. 8.): Christus wirkt durch ihn εἰς ὑπακοήν ἐθνῶν λόγῳ καὶ ἔργῳ (Röm. 15, 18.), und das heißt, wie B. 19. erklärt, durch die Macht des geisteskräftigen, glaubenwirkenden Wortes und durch die Macht der Zeichen und Wunder. Dieß sind die σημεῖα τοῦ ἀποστόλου (2 Kor. 12, 12.). Weil glaubenwirkend ist das Apostolat specifisch kirchengründend (1 Kor. 3, 6 — 8. 10.). Der Regel nach baut der Apostel nicht auf bereits gelegten, fremden Grund (Röm. 15, 16.); wo er zu einer schon gegründeten Gemeinde kommt, wirkt er nicht mehr als Apostel, darum er sich zu ihr auch nicht ausschließlich gebend, sondern ebenso nehmend wie gebend verhält (Röm. 1, 11. 12.). Bei den Gemeinden dagegen, die sein Werk

sind (1 Kor. 4, 15.), ist er Apostel im eigentlichsten Sinne, und das bloße Vorhandenseyn dieser Gemeinden ist der Beweis für seine apostolische Berufung: *εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμι ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι. ἡ γὰρ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστέ.* (1 Kor. 9, 2.)

Dagegen müssen wir schließlich noch eines hervorheben. Nicht als Apostel im Allgemeinen weiß sich Paulus berufen, sondern speciell zum Apostel der Heiden. (Act. 26, 18. vgl. Röm. 1, 5; 11, 13; 15, 16; 16, 26. u. a. a. O.) Damit ist die Frage, ob überhaupt die Heiden ohne Durchgang durch's Judenthum zum Reiche Gottes berufen seyen, principiell bejaht. Denn, indem er unter den Heiden als Apostel wirkt, werden sie ja berufen, und indem er durch sein Evangelium lediglich den Glauben wirkt, nicht etwa den Entschluß zur Uebernahme des Gesetzes, werden sie lediglich auf den Glauben hin und ohne Vermittlung des Gesetzes berufen. Auf der allgemeinen Bestimmung des Evangeliums für Juden und Heiden (Röm. 1, 16.) ruht seine Sendung an die Heiden (W. 13—15.), und somit erkennt er aus der ihm gegebenen Gnade des Heidenapostelamts das Geheimniß der Heidenberufung (Eph. 3, 2—7.), das, obwohl schon von den Propheten vorhervorverkündet (Röm. 9, 25. 26; 15, 9—12.), doch, so wie jetzt (*ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη*) früher den Menschenkindern nicht bekannt gewesen ist (Eph. 3, 5.). Hier ist aber nun auch der Punkt, an dem wir von der Erwählung und Berufung der Einzelnen zu der Erwählung und Berufung der beiden großen Theile der vorchristlichen Menschheit, der Heiden und Juden, übergehen müssen. Haben wir nämlich oben gesehen, daß Paulus die specielle Erwählung des Volkes Israel als Volk anerkennt (Röm. 11, 28. vgl. damit Eph. 1, 11. 12.), und daß nun doch andererseits die Berufung der Heiden ihm ebenso feststeht; daß also jene trotz der Erwählung factisch größtentheils nicht berufen wurden, und diese berufen wurden trotzdem, daß von ihrer Erwählung nichts gesagt ist, ja dieselbe durch die specielle Erwählung Israels ausgeschlossen zu seyn scheint, so liegt hier ein tiefes, wunderbares Räthsel der göttlichen Weltregierung in ihrer speciellen Beziehung auf die Realisirung des Heiles in der Menschheit vor, und die Lösung dieses Räthsels soll die Aufgabe des letzten Artikels seyn. —

Dritter Artikel.

Die Erwählung Israels und die Berufung der Heiden.

Der Apostel Paulus ist weit davon entfernt, die ganz verschiedene Stellung, welche Juden und Heiden ursprünglich zum christlichen Heile haben, irgend zu verkennen oder zu verdecken. Es kann dieß nicht klarer gesagt werden, als wenn es Röm. 15, 8. heißt, daß Christus ein Diener der Beschneidung geworden sey um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um zu bestätigen die Verheißungen, die den Vätern gegeben sind. Gott hat sich durch diese Verheißungen den Vätern verpflichtet, und wenn auch diese Verheißung selbst immer ein göttlicher Gnadenakt war (Gal. 3, 18.), so ist doch jetzt Gott an die Erfüllung seiner Verheißungen gegen Israel gebunden um seiner Wahrhaftigkeit willen. Er kann seine Gnade und Berufung nicht nachträglich bereuen (Röm. 11, 29.). Die Heiden haben eine ähnliche Gnadenverheißung nicht aufzuweisen, sie können nicht auf die göttliche Wahrhaftigkeit provociren, sie müssen Gott rein um seiner Barmherzigkeit willen preisen (Röm. 15, 9.), die sich in ihrem ganzen Reichthume eben damit zeigen wollte, daß sie nicht nur Juden, sondern auch Heiden zu ihren Gefäßen berief (Röm. 9, 23. 24.). Denselben Gegensatz hebt Eph. 1. hervor. Die Juden, die dazu vorherbestimmt waren (*προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν* B. 11.), das Heil zu erlangen, und darum schon früher ihre Hoffnung auf den Messias setzten (*προελπικότες ἐν τῷ χριστῷ* B. 12.), sie loben die Herrlichkeit Gottes, weil sie nun zu dem ihnen bestimmten *κληρος* gelangt sind (so nach der richtigen Lesart *ἐκκληρώθημεν* B. 11.); den Heiden, die keine solche Verheißung hatten, ist, nachdem sie im Glauben das Evangelium angenommen hatten, dieselbe *κληρονομία* versiegelt durch den heiligen Geist, der ihnen gegeben ist, so daß nun auch sie die Herrlichkeit Gottes preisen (B. 13. 14.). Vgl. übrigens Eph. 2, 11—13., wo derselbe Gegensatz den Heidenchristen zu Gemüthe geführt wird. So viel ist also gewiß, in der Weise, wie die Juden als Volk zum Heile erwählt sind, sind die Heiden nicht erwählt; wenn sie also nun doch berufen werden, so ist das eine ganz besondere That göttlicher Barmherzigkeit. Als solche bedarf sie eigentlich gar keiner besonderen Rechtfertigung;

denn die Barmherzigkeit ist eben ihrem Wesen nach eine in sich freie und unbedingte (Röm. 9, 15.). Höchstens könnte man meinen, daß durch die Berufung die Heiden doch immer nicht den Juden ganz gleichgestellt würden, indem sie, wenn auch in Betreff der Berufung den Juden gleichgestellt, doch immer diejenigen Vorzüge entbehrten, welche diese in ihrem vorchristlichen Stande vor jenen voraus hatten. Diese Vorzüge lassen sich aber — wenn wir die Verheißungen, an denen die Heiden nun Antheil empfangen haben, ausnehmen — wesentlich zusammenfassen in dem Besitz des Gesetzes und der Beschneidung. Allein das Gesetz ist ja damit, daß in dem Tode Christi ein neuer Weg, zur Gerechtigkeit zu gelangen, eröffnet ist (Röm. 3, 24—26.), aufgehoben (Eph. 2, 15. vgl. Röm. 10, 4.), und damit die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen (Eph. 2, 14.); und die Beschneidung, schon ohnehin als äußere Ceremonie ohne Werth (Röm. 2, 25—29. vgl. Eph. 2, 11.), ist ja in dem viel vollkommeneren Sinne an den Christen erfüllt (Kol. 2, 11.), indem überhaupt das ganze Gesetz nur ein Schatten ist, dessen Wesen eben Christus war (Kol. 2, 17.). Diese Unterschiede fallen also in der That fort, und die berufenen Juden und Heiden können in dem Einen Leibe der Kirche untrennbar und unterschiedslos vereinigt werden (1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 18. Eph. 2, 14 ff.; 4, 4. 5.).

Es kann dem Apostel auch nicht schwer werden, nachzuweisen, daß der Nichtbesitz des Gesetzes und der Beschneidung die Theilnahme an der Verheißung in keiner Weise hindern kann. Denn das so viel später gegebene Gesetz kann doch weder die Verheißung irgendwie erst vermitteln und bedingen (Röm. 4, 13.), noch beschränken oder aufheben (Gal. 3, 17.). Dasselbe gilt aber von der Beschneidung; denn, als Abraham die Verheißung empfing, was unmittelbar damit geschah, daß ihm der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde, war er noch nicht beschnitten (Röm. 4, 10.). Es kann also, wenn es sonst Gottes Wille ist, die dem Abraham gegebene Verheißung auch auf solche übergehen, die weder das Gesetz noch die Beschneidung haben. Und es war dieß sein Wille, damit er, wie oben gezeigt, den Reichthum seiner Barmherzigkeit beweise. Denn zunächst haben in der That nur und ausschließlich die Kinder Abrahams ein Anrecht auf

die dem Abraham gegebene Verheißung, d. h. auf das Messiasheil.

Nun scheint Paulus freilich in den Ausführungen Röm. 4. und Gal. 3. noch einen Schritt weiter zu gehen; er scheint die leibliche Abstammung von den Vätern als etwas ganz und gar Gleichgültiges darzustellen und derselben den Begriff der geistigen Wesensähnlichkeit als des die wahre Sohnschaft constituirenden Momentes in dem Sinne zu substituiren, daß die dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißungen von vornherein nur für jene geistliche Nachkommenschaft bestimmt waren. Allein, wenn dem wirklich so wäre, wie könnte dann noch der oben nachgewiesene Unterschied bestehen zwischen den Juden, welche in dem christlichen Heil nur die Erfüllung des ihnen zugesagten, und den Heiden, welche darin ein Geschenk der freien und reichen Barmherzigkeit Gottes empfangen? Es ginge ja dann die dem Abraham und seinem Samen gegebene Verheißung eo ipso nicht nur auf Juden, sondern auch auf Heiden, und wie könnten dann allein der *περιτομή* die Verheißungen der Väter durch den Dienst Christi bestätigt seyn (Röm. 15, 8.)? Wie könnte Paulus noch die Abstammung von den Vätern (Röm. 9, 5.) als ein hohes Gut ansehen und von ihr die bleibende Liebe Gottes gegen die Juden (auch in der nachchristlichen Zeit) herleiten (Röm. 11, 28.)? Wie könnte er immer noch den Unterschied festhalten zwischen den *κλάδοι κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* (Röm. 11, 21—24.)? Es ist dies auch bei einem in den Anschauungen des Alten Testaments lebenden, den dortigen Begriff der geschichtlichen Erwählung des Volkes Israels, wie es von den Ervätern abstammt, festhaltenden Apostel in der That ganz und gar unmöglich. Es wäre damit der klare Verstand des Alten Testaments geradezu zu Gunsten einer spiritua- listischen Deutung preisgegeben. Wollen wir also nicht den Apostel in einen ganz unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickeln, so können wir das nimmermehr zugeben, daß jene Auseinandersetzungen den Sinn haben sollen, es sey die ganze Erwählung mit all' ihren Verheißungen ursprünglich nicht dem Abraham und dem leiblich von ihm abstammenden Volke, sondern dem Abraham und seinen ihm wesensähnlichen Kindern, d. h. den Gläubigen aus Juden und Heiden bestimmt gewesen. Vielmehr

kann ich nur wiederholen, was ich schon in meinem petriniſchen Lehrbegriff in der Anmerkung zu Seite 117. 118 (vgl. auch S. 124—158) angedeutet, daß gerade in jenen Auseinandersetzungen ein Beweis dafür zu ſehen iſt, wie ſchwierig einem Iſraeliten der Gedanke war, daß die dem Abraham gegebenen Verheiſungen irgend einem andern als Kindern Abrahams zu Theil würden. Da nun aber doch einmal die Berufung der Heiden feſtſtand, ſo ſuchte Paulus mittelſt jener geiſtigen Faſſung des Begriffs der Kindſchaft es möglich zu machen, doch auch die jetzt berufenen gläubigen Heiden in gewiſſem Sinne als Abrahamskinder zu betrachten. Wir dürfen aber nicht vergeſſen, daß Paulus Röm. 4. nirgends eine der Altteſtamentlichen Stellen, welche dem Abraham und ſeinem Samen die Verheiſung zuſprechen, in dieſem Sinne auszulegen wagt, auch überhaupt gar nicht die Berechtigung einer ſolchen geiſtigen Faſſung des $\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\alpha$ 'Αβρ. behauptet, ſondern nur gelegentlich nachweiſt, wie auch dem $\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\alpha$ in dieſem Sinne die Verheiſung gelte. Er thut dies Röm. 4, 11—12. ſo, daß er ſagt, Abraham habe darum die Beſchneidung erſt als Siegel der Rechtfertigung aus dem Glauben empfangen, die ihm zu Theil ward, als er noch unbeſchnitten war, damit er ein Vater der unbeſchnittenen wie der beſchnittenen Gläubigen ſey, damit alſo nicht die Rechtfertigung von der Beſchneidung irgendwie abhängt. Dieſe Unabhängigkeit der Verheiſung von der Beſchneidung, nicht etwa eine neue Auslegung der Verheiſung, die das $\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\alpha$ 'Αβραάμ in den Blick faßt, iſt der eigentliche Zielpunkt jener Auseſetzung. Nicht aus der metaphorischen Deutung des $\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\alpha$, ſondern aus dem Zeitpunkt, in dem die Beſchneidung eingeſetzt ward, leitet Paulus das Recht ab, Abraham den Vater auch der Unbeſchnittenen zu nennen. Und nachdem er im folgenden gezeigt, daß die $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\iota\alpha$ nicht aus dem Geſetze kommen könne, weil damit die Verheiſung vernichtet würde, ſchließt er B. 16.: darum iſt die $\kappa\lambda\eta\rho\omicron$ gekommen aus dem Glauben, damit ſie nach Gnaden vertheilt würde, und ſo die Verheiſung feſt ſey dem ganzen Samen Abrahams, nicht nur dem aus dem Geſetze (das iſt der Same im engeren, eigentlichen Sinne, das jüdiſche Volk), ſondern auch dem aus dem Glauben. Hier alſo wird vollends ausdrücklich unterſchieden zwiſchen dem Samen im eigentlichen und im übertragenen

Sinne, und es ist als Zweck der göttlichen Festsetzung, wornach der Glaube die Verheißung erlangt, eben dieses hingestellt, daß nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden daran Theil hätten. Auch hier also handelt es sich eigentlich nur um die Begründung der Heilserlangung der Heiden ohne Vermittlung des Gesetzes, die Idee der geistlichen Abkunft von Abraham tritt nur ein, um an Abraham als Prototyp der Gläubigen den Glauben als einzige Bedingung des Heils nachzuweisen, und die auf einem außerordentlichen Gnadenakte beruhende Berufung der Heiden doch auch gewissermaßen als eine Berufung von Kindern Abrahams darzustellen. Hätte Paulus die Röm. 4, 13. angeführte Verheißung für Abraham und seinen Samen wirklich von der geistlichen Abrahamidenchaft verstanden, so hätte es ja jener ganzen Deduction nicht bedurft, die, wie die Sache jetzt liegt, offenbar eben erst dorthin will, daß, was von dem in jener Stelle genannten Samen Abrahams gilt, auch dem gelten kann, der in weiterem, geistigerem Sinne Samen Abrahams genannt wird. Im andern Falle hätte es ja nur einer Erklärung über den Sinn des *σπέρμα* in jener Stelle bedurft, um ohne weiteres zu zeigen, daß nur vom Glauben und nicht vom Gesetzesbesitz das Heil abhängig sey.

Betrachten wir die parallele Stelle im Galaterbriefe, so schließt hier Paulus daraus, daß den Christen faktisch alles Heil aus dem Glauben zu Theil geworden ist, wie dem Abraham die Rechtfertigung aus dem Glauben kam (*καθὼς Ἀβρ. ἐπίστευσε — καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* 3, 6.), daß also die Gläubigen in gewissem Sinne alle Abrahamskinder seyen (B. 7.), wobei die Aehnlichkeit ihres charakteristischen Verhaltens und ihres Schicksales offenbar als den Begriff der Kindschaft in weiterem Sinne constituirend vorausgesetzt wird. Wir haben hier also wieder nicht eine dem historischen Sinne widerstrebende Auslegung der dem wirklichen Samen Abrahams gegebenen Verheißung, sondern eine aus jener prototypischen Fassung des abrahamitischen Glaubens und zwar in ganz freier und in andrer Weise als Röm. 4. abgeleitete Anwendung jenes geistigen Begriffes der Abrahamskindschaft. Wie wenig der Apostel an jene Auslegung dachte, das zeigt recht deutlich die folgende Argumentation (B. 8—14.), wo er die Theilnahme der Heiden an der dem Abraham geschenkten *εὐλογία*

nicht daraus ableitet, daß das in der Verheißung gemeinte *σπέρμα* jene geistige Nachkommenschaft Abrahams sey, sondern daraus, daß allen Heiden in der Gemeinschaft mit Abraham und zwar nach B. 6. mit dem gläubigen Abraham (B. 9.) dieser Segen verheißen sey, der denn auch, da das Gesetz nur den Fluch bringt (B. 10—12.) und dieser erst durch Christum gelöst wird (B. 13.), allein in Christo und somit durch den Glauben kommen kann (B. 14.). — Daß aber wirklich Paulus in der schon Röm. 4, 13. angezogenen Verheißung das *σπέρμα* nicht von den gläubigen Nachkommen Abrahams verstanden habe, zeigt endlich die echt-rabbinische Glosse zu dieser Stelle, die er Gal. 3, 16. gibt. Hienach ist ja das *σπέρμα* Christus selbst und nur sofern die Gläubigen *χριστοῦ* (B. 29.) oder *ἐν χριστῷ* (B. 28.) sind, haben sie an der demselben gegebenen Verheißung Antheil. Daß eine solche Deutung, welche der Apostel der Stelle gelegentlich zur Unterstützung seiner Argumentation leiht, den Originalsinn der Stelle nicht ausschließt, zeigt eben Röm. 4, 13., wo Paulus gewiß nicht im Entferntesten an diese Auffassung denkt, wohl aber schließt sie aus, daß Paulus durch die spiritualisirende Deutung des *σπέρμα* in jener Verheißung dem Volke Israel als solchem sollte die ihm in Folge seiner Abstammung von den Vätern zukommenden Privilegien abgesprochen und demselben den Begriff eines geistlichen Israel substituirt haben. Ist es doch noch gar nicht einmal ausgemacht, ob Paulus die Christengemeinde je so genannt habe, da Gal. 6, 16. das *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* auch von den Judenchristen insbesondere gesagt seyn kann und das *Ἰσραὴλ κατὰ σὰρα* (1 Kor. 10, 18.) wenigstens nicht unmittelbar auf ein solches hindeutet. Aber allerdings ist es in letzterer Stelle wahrscheinlich, ein solches als Gegensatz im Gedanken zu suppliren; allein wenn auch Paulus die Christengemeinde als das wahre Israel, das geistliche gedacht hat, weil sie des messianischen Heils, das ursprünglich verheißen war dem Israel nach dem Fleische, theilhaftig geworden ist, so folgt daraus doch keineswegs, daß Paulus damit die besondere Erwählung des jüdischen Volkes als etwas Gleichgültiges, mit dem Eintritt des Christenthums Aufgehobenes angesehen habe. Israel mit aller seiner Herrlichkeit geht ja auch bei Paulus nicht in der Christengemeinde auf, sondern die Christengemeinde in Israel.

Die Heiden, welche einst fern waren von der πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ und den Verheißungsbündnissen, sind jetzt dazu hingeführt (Eph. 2, 12. 13.), sind Mitbürger der Heiligen (B. 19.) geworden, worunter Paulus nur die wahren Israeliten, welche den Glauben Abrahams hatten und dadurch gerecht und heilig wurden (vgl. Kol. 1, 12. Act. 26, 18; 20, 32.), verstehen kann. Derselbe Gedanke ist es, den Paulus in parabolischer Form Röm. 11, 10—24. durchführt. Israel, das von den Vätern stammende Israel ist der edle Delbaum, seine Zweige sind heilig, gottgeweiht, weil aus den Vätern kommend kraft ihrer Erwählung. In ihn sind eingepfropft die Zweige des wilden Delbaums, die gläubig gewordenen, die aus Gnaden berufenen Heiden. Aber sie sind eingepfropft an Stelle der um ihres Unglaubens willen ausgebrochenen Zweige, der nun verstoßenen Glieder des Volkes Israel. Nichtsdestoweniger aber bleiben die Juden die κατὰ φύσιν κλάδοι, die gerade darum so leicht wieder eingepfropft werden können (B. 23. 24.), die Heiden die παρὰ φύσιν κλάδοι die gerade darum so leicht wieder ausgebrochen werden können (B. 21.). Allerdings also sind in der idealen Theokratie (Eph. 2.), in dem geistlichen Israel (1 Kor. 10.), in dem edlen Delbaum nur gläubige Juden und zwar mit gläubigen Heiden vereint beisammen; aber darum hat Israel nicht aufgehört, auch als Volk, als das leiblich von den Vätern stammende Volk seine Bedeutung zu haben; wie namentlich das Gleichniß Röm. 11. zeigt. Es kann nicht schärfer ausgedrückt werden, daß die Berufung der Heiden die besondere Erwählung Israels nicht ausschließt, als in diesem Bilde. Die von Abraham stammenden Juden nehmen von Natur Theil am Reiche Gottes, die Heiden nur aus Gnaden; jene hat die Treue Gottes gegen seine Verheißungen zulassen müssen, diese hat allein die freie Barmherzigkeit Gottes hereingeführt.

Während sich aber so der Knoten auf der einen Seite löst, scheint er sich auf der andern nur um so schwerer zusammenzuziehen. Denn wie eben im Bilde das Einpfropfen der wilden Zweige das Ausbrechen der natürlichen voraussetzt, so ging ja faktisch mit der Berufung der Heiden die Verwerfung Israels wenigstens dem größten Theile nach Hand in Hand. Als ein Gericht verkündet es Paulus nach der Apostelgeschichte (13, 46.)

den Juden, daß die evangelische Verkündigung, durch welche ja eben die Berufung sich vollzieht, sich von ihnen ab und zu den Heiden wendet. Mag es also immerhin erklärt seyn, daß die nicht erwählten Heiden doch aus Gnaden berufen werden; aber wie erklärt es sich, daß das erwählte Israel zum großen Theile nicht berufen wird? Und wenn die Erwählung Israels sich auf das leibliche Israel bezieht, wie kommt es dann, daß in dem Israel, in das nach Eph. 2. und Röm. 11. die berufenen Heiden eingefügt werden, doch nur die gläubigen Juden enthalten sind? Das zeigt ja doch wieder, daß sich die Erwählung nur an einem Theile Israels realisirt. Und ist denn nicht doch dem Alttestamentlichen Begriffe des leiblichen Israel ein ganz fremdartiger eines geistlichen Israel substituiert? Oder ist die Verheißung unerfüllt geblieben? Diese schwierige Frage ist es, welche Paulus Röm. 9—11. zu lösen unternimmt. So viel steht fest, die Verheißung Gottes, wie sie mit der Erwählung gegeben ist, kann nicht hinfallen (9, 6.). Gott kann sein Volk nimmermehr verstoßen (11, 1.), auch nicht um seiner Sünde willen. Denn er hat es ja vorhererkannt, er mußte ja also vorherwissen, daß es so kommen würde; er hätte es also gar nicht erwählt, wenn er es nun verstoßen müßte oder wollte. Das ist offenbar der der Stelle Röm. 11, 2. zum Grunde liegende Schluß. Auch hat ja Paulus Röm. 3, 3. ausdrücklich den Satz aufgestellt, es könne die ἀνομία der Menschen die Treue Gottes nicht zu nichte machen. Er liebt auch noch sein Volk seiner Erwählung gemäß um der Väter willen (11, 28.). Seine Gnade, die er demselben zugewandt, kann ihn nicht gereuen (11, 29.).

Aber wie verhält sich dazu die Verwerfung so Vieler aus Israel? οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραὴλ, antwortet Paulus: Nicht alle, welche aus Israel stammen, gehören in Wahrheit zu Israel (9, 6.). Das heißt nun aber nicht: Zu Israel gehören nicht etwa die leiblichen Nachkommen Israels, sondern alle, die den wahren Glauben haben; denn damit wäre alles, was wir eben von der Treue und unwiderruflichen Gnade Gottes gehört haben, zu nichte gemacht, oder doch nur mittelst eines Wortspieles scheinbar festgehalten, das im Grunde genommen die Verheißung Gottes nicht aufrecht erhielt, sondern gerade recht deutlich zeigte, wie un-

rettbar sie dahingefallen sey. Es heißt vielmehr nichts anderes, als was die Worte unmittelbar besagen: Nicht allen einzelnen, die aus Israel stammen, ist die Verheißung gegeben, die Israel zu Theil ward; darum können Einzelne leer ausgehen, wenn nur Israel selbst, Israel als Volk seine Verheißung empfängt. Auch dieser Gedanke ist freilich unserem Apostel keineswegs so geläufig, daß zeigt die Art, wie er ihn durch wiederholte Beispiele aus der Urgeschichte des Volkes zu erläutern sucht. Abraham hatte zwei leibliche Söhne, und doch wurde nur der verheißungsmäßig geborene als *σπέρμα* gerechnet und empfing die Verheißung (B. 7—9.). Doch könnte man sagen, Isaak sey ja auch der einzige Sohn von der rechtmäßigen Gemahlin gewesen; daher bringt Paulus noch ein zweites Beispiel. Jakob und Esau waren von Einem Vater und von Einer Mutter, ja Esau war der erstgeborene, und doch ward er schon vor seiner Geburt bestimmt, dem jüngeren zu dienen, weil Jehovah diesen liebte und jenen haßte (B. 10—12.). Es ist nicht zu übersehen, daß mit diesem zweiten Beispiele der Apostel bereits den Gesichtspunkt, aus dem er dieselben wählt, etwas verändert. Während es nun überhaupt darauf ankam, zu zeigen, daß von jeher nicht alle leiblichen Nachkommen das Israel constituirt hätten, auf dem die Verheißung ruhte, faßt er bei dem letzten Beispiel besonders die Unabhängigkeit des göttlichen Thuns von menschlichem Werkverdienst in's Auge, und wählt darum auch einen Ausspruch, der schon vor der Geburt der beiden Söhne gethan ist, und eigentlich an sich nichts Directes über die Stellung dieser beiden Söhne zur Verheißung aussagt, dieß bringt ihn nun auf die Frage, ob es Ungerechtigkeit von Gott sey, wenn er so einen Unterschied zwischen Einzelnen mache, und insbesondere auf die Gründe der Verwerfung, die Israel theilweise erfahren hat. Erst 11, 1. wird die Frage wieder aufgenommen, von der die Betrachtung des Kap. 9. ausging. Ist mit der Verwerfung derer, die jetzt verworfen werden unter Israel, wirklich das Volk als solches verworfen? Keineswegs (B. 2.); sondern wie einst zu Elias Zeit, so hat sich Gott noch einen Ueberrest erhalten, der das wahre Israel bildet, mögen noch so viele einzelne verworfen seyn (B. 2—4.). Dieser Ueberrest ist nun freilich sozusagen durch eine engere Wahl, die eigentlich christliche Erwählung, aus dem erwählten Volke als

solchem ausgesondert. Aber diese Wahl war nicht eine Wahl der Willkühr. Freilich nicht um ihrer Werke willen, nicht weil sie gerechter waren als die andern, erlangten sie die Verheißung und das Heil, sondern aus Gnaden (R. 5, 6.); aber diese Gnade bestand, wie einst bei ihrem Stammvater, darin, daß Gott ihren Glauben für Gerechtigkeit anrechnete, wie er ja auch den berufenen Heiden, die die Gerechtigkeit so wenig besaßen, daß sie nicht einmal darnach strebten, die Gerechtigkeit gab, die aus dem Glauben kommt (9, 30.); *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν* (Röm. 4, 16.). So lange noch solch' ein heiliger Rest übrig war, konnte Niemand behaupten, daß das Volk als solches verworfen sey. Also nicht etwa dadurch, daß sich an der Christengemeinde, als dem geistlichen Israel, erfüllte, was ursprünglich dem leiblichen Israel verheißten war, wird die Treue der Alttestamentlichen Weissagung gerettet, sondern dadurch, daß wirklich noch ein Rest von Israel vorhanden ist, an dem sich die Verheißung erfüllt, und der nun einstweilen die Stelle des ganzen Volkes vertritt. Daß es aber nur ein solcher Rest seyn werde, der das Heil erlangt, das war ja auch nicht gegen die Alttestamentliche Verheißung. Denn wiederholt hat ja Jesajas vorhergesagt, es werde nur ein Rest von Israel gerettet werden (9, 27—29.).

Aber nun die übrigen? Ist es nicht ungerecht, was Gott mit ihnen thut, wenn er sie so von allem Heile ausschließt? Was Paulus dagegen Kap. 9. zu sagen hat, haben wir schon früher besprochen. Zunächst darf der Mensch überhaupt nicht so fragen und mit Gott rechten, da dieser das absolute Recht hat, mit seinem Geschöpfe zu machen, was er will. Aber weit entfernt, daß er dieses Rechtes sich bedient und etwa schuldlose Menschen mit seinen Gerichten heimgesucht hätte, hat er vielmehr die Gegenstände seines gerechten Zorns mit vieler Langmuth getragen (Röm. 9, 22.), um sie zur Buße zu führen (Röm. 2, 3—5.), und das letzte, große Strafgericht noch nicht über sie herbeigeführt. Dieß aber setzt voraus, daß die Juden in ihrer Mehrzahl sich einer schweren Schuld theilhaftig gemacht haben, daß sie Gegenstände seines gerechten Zorns durch ihre Schuld geworden sind. Und welche kann dieß seyn? Unmöglich, daß sie das Gesetz nicht gehalten; denn das Gesetz kann kein Mensch halten, und die Heiden, die gar nicht

einmal dieß zu thun versuchten, haben doch das Heil erlangt. Was aber ihre Schuld gewesen sey und immer noch ist, das setzt der Apostel 10, 31 ff. auseinander. Sie jagten einer Gerechtigkeit aus den Werken nach (10, 31. 32.), sie suchten eine eigene Gerechtigkeit aufzurichten, und wollten sich der von Gott geschenkten nicht unterordnen (11, 3.). Sie wollten also noch durch ihr Rennen und Laufen das Heil erlangen, nicht durch das, was, wie wir oben sahen, von jedem gefordert werden kann und gefordert werden muß, durch völliges Verzichten auf das eigene Thun, durch rein passive Unterordnung unter die Ordnung Gottes, der nun einmal an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit, die das Thun verlangt, die Glaubensgerechtigkeit gesetzt hat, die nur dem Glauben die Verheißung gegeben hat (B. 4—13.). Sie sollen sich nicht damit entschuldigen, daß sie die Botschaft nicht gehört haben, die evangelische Heilsverkündigung erschallt ja durch alle Welt; aber nicht alle haben sich ihr untergeordnet, ihr geglaubt (B. 14—18.). Sie sollen sich nicht damit entschuldigen, daß sie die Botschaft nicht verstanden haben; haben sie doch die unverständigen Heiden verstanden. Sie haben nicht gewollt; denn, wie schon der Prophet über sie klagt, sie sind und bleiben ein ungehorsames und widersprechendes Volk (B. 19. 20.). Also das Eine, was von ihnen gefordert wurde, auf das eigene Thun zu verzichten, sich der neuen Ordnung Gottes zu fügen, nicht zu widersprechen, nicht zu widerstreben der göttlichen Gnade, dieß Eine, was nicht ein Werk, sondern das gerade Gegentheil jedes Verdienstes war, dieß Eine haben sie nicht gethan. Und nun? Nun sind sie verstockt worden (4, 7. vgl. 2 Kor. 3, 14.), wie schon die Schrift Alten Bundes das Verstockungsgericht vorhergesagt (8—10.) und in der Decke Moses, die dem Volke die Aufhebung der Herrlichkeit des Alten Bundes verhüllt, wie einst das Verschwinden des Glanzes von dem Angesichte Moses, vorgebildet hat (2 Kor. 3, 14. 15.). Aber nimmermehr ist es so zu denken, als ob diese Verstockung ihnen unverschuldeter Maßen angethan wäre. Gott hat allerdings einen Stein des Anstoßes aufgerichtet in Zion nach dem Prophetenwort (Röm. 10, 33.); aber daran gestoßen haben sie sich nur, weil sie das Heil auf dem falschen Wege suchten (B. 32.); hätten sie es auf dem richtigen,

dem des πιστέυειν gesucht, so wären sie nicht zu Schande geworden (B. 32.). In Folge dessen freilich ist ihnen der Stein des Anstoßes zum Straucheln geworden (11, 11.), und nun ist das Verstockungsgericht über sie hereingebrochen. Wie in den empfänglichen Seelen durch die Verufung der Glaube gewirkt wird, so wird in den dem Heil widerstrebenden Seelen durch die Verstockung das Nichtmehrglaubenkönnen gewirkt. Dadurch sind sie denn freilich ausgestoßen vom Heile, verworfen wie die ausgebrochenen Zweige des Delbaums. Aber es bleibt dabei: durch eigene Schuld, τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν (11, 20.).

Man könnte sagen, Gott hätte doch wenigstens das Verstockungsgericht noch verschieben, noch länger auf ihre Buße warten können. Aber wenn Gott jetzt schon dasselbe über sie verhängte, so verfolgt er damit die höheren Zwecke seiner erbarmenden Liebe. Denn nicht darum hat sie Gott straucheln lassen über jenen Stein des Anstoßes (das ist die bildliche Bezeichnung des Verstockungsgerichts), damit sie fallen sollen, damit sie für immer das Heil verlieren und der ἀπώλεια verfallen sollen, sondern damit das Heil von ihnen zu den Heiden käme, und durch das, was an diesen geschieht, dann sie selbst wieder für's Heil gewonnen würden (11, 11.). Um der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden willen sind sie, die um der Väter willen erwählt und geliebt bleiben, einstweilen wie Gottesfeinde behandelt (11, 28.). Allein damit sind sie keineswegs alle, sondern nur theilweise (11, 25.), und keineswegs — für immer verworfen. Sobald sie aufhören im Unglauben zu verharren, können sie wieder in den edlen Delbaum eingepflanzt werden. Gott ist mächtig genug, es zu thun (11, 23.), ja es ist um so leichter möglich, da sie ja von Natur Zweige des edlen Delbaums sind und bleiben (B. 24.). Sobald sie sich bekehren zu dem Herrn, wird die Decke Moses von ihrem Angesicht genommen (2 Kor. 3, 16.). Selbst das göttliche Zorngericht der Verstockung macht also eine Befeh- rung der Einzelnen, die für jetzt verworfen sind, nicht unmöglich, macht sie aber von einer subjectiven Bedingung abhängig, wie das Gericht selbst um ihrer eigenen Schuld willen eingetreten ist. Die endliche Befehrung Israels ist aber nicht nur möglich, sie wird auch täglich mehr und mehr vorbereitet dadurch, daß die Be-

kehrung der Heiden die Juden zur Nacheiferung zu reizen beginnt (11, 11.), und daß Paulus bei allem Eifer, mit dem er seinem Heidenapostelamt dient, doch als letztes Ziel immer das im Auge behält, durch die Befehrung der Heiden etliche seiner Volksgenossen zur Nachfolge zu reizen und so zu retten (11, 13. 14.). Aber nicht nur möglich und wahrscheinlich ist die endliche Umkehr Israels, sie ist dem prophetischen Blicke des Apostels gewiß, so gewiß wie Gottes Verheißung (V. 26. 27.), so gewiß, wie die Erwählung Israels in den Vätern, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann (V. 28. 29.). Es ist ein Geheimniß, verborgen vor der Welt, aber kundbar den Gläubigen: Einst, wenn die Fülle der Heiden wird eingegangen seyn, dann wird ganz Israel gerettet werden (11, 25. 26.).

Erwägen wir, wie der Apostel die Wiederkunft Christi noch in dem damaligen Menschenalter hoffte, wie also dieser ganze Proceß der theilweisen Verwerfung Israels, der Heidenbefehrung und der Wiederbringung des gesammten, auserwählten Volkes sich noch innerhalb der damaligen Generation vollziehen mußte, so erhellt es klar, wie dem Apostel durch diese Anschauung alle Räthsel gelöst waren. Die Sünde der Menschen hatte nicht vermocht, den Heilsrathschluß Gottes zu hindern, sondern sie hatte nur dazu gedient, seiner Barmherzigkeit eine noch herrlichere Offenbarung zu ermöglichen, und endlich muß doch das erwählte Volk sein Heil erreichen. Durch den Ungehorsam der Juden war das Heil zu den Heiden gekommen, diesen die Barmherzigkeit Gottes zu Theil geworden (11, 30.), die Schuld der Juden und die als Folge davon eintretende theil- und zeitweise Verwerfung derselben ermöglichte den Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden (Apg. 13, 46.). Nun widerfährt den Heiden wiederum Barmherzigkeit, damit auch die Juden einst, zur Nacheiferung gereizt, umkehren und die Barmherzigkeit erlangen (11, 32.).

Schließen wir die Betrachtung der wunderbaren Weisheit und Gnade Gottes, wie sie in dieser Sammlung der Gemeinde aus Juden und Heiden selbst den Geistern des Himmels herrlich offenbar geworden ist (Eph. 3, 10.) mit den Worten, mit denen sie der Apostel schloß Röm. 11, 33—36.:

O welch eine Tiefe des Reichthums beides der Weisheit und

der Erkenntniß Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und wie unausspürbar seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Rathgeber geworden? Oder wer hat ihm zuvorgegeben, daß ihm wiedervergolten würde? Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sey die Ehre in Ewigkeit. Amen.

Ueber die Natur der theologischen Erkenntniß, ein kritisch-apologetischer Versuch *)

von C. F. Jäger,

Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen.

Es dürfte für die theologische Wissenschaft nicht unersprießlich seyn, wenn die in jeder Wissenschaft anzuwendenden Grundgesetze der menschlichen Erkenntnißthätigkeit darnach kritisch geprüft werden, wie weit sie ihrer Natur nach auf die der theologischen Anschauungsweise zu Grunde liegenden Voraussetzungen hinweisen und zu einer begrifflichen Erörterung dieser Voraussetzungen, wie der auf dieselben sich stützenden theologischen Ideen und Probleme dienen können. In Folgendem soll nun ein Versuch gemacht werden, einzelne Hauptfragen einer solchen kritischen Wissenschaft, die man als eine theologische Erkenntnißtheorie bezeichnen könnte, zu formuliren und ihre Bedeutung klar zu machen. Schon die oberflächliche Betrachtung der logischen Gesetze muß zu dem Resultat führen, daß es sich bei den auf Anwendbarkeit logischer Gesetze bezüglichen Fragen nicht bloß um eine wissenschaftliche Technik

*) Wir geben hier einer Abhandlung das Wort, die eine Grundfrage über den wissenschaftlichen Aufbau der systematischen Theologie anregt und damit wohl mannigfaltigen Anklang findet, da die Nothwendigkeit, von einer der Kant'schen ähnlichen Kritik auszugehen, vielfach bekannt wird. Wenn wir die hier ange deutete Lösung des Problems nicht vertreten können, so hoffen wir um so mehr zu eingehenden Verhandlungen darüber Anlaß zu geben, und können vielleicht schon im nächsten Heft auch einer andern Stimme das Wort geben.

Anm. d. Herausg.

handelt, die, ohne wesentlichen Einfluß auf den Inhalt des menschlichen Wissens zu haben, nur hinsichtlich größerer oder geringerer Vollkommenheit einer an sich gleichgültigen Formirung des Stoffs in Frage kommt, sondern um Fragen, denen eine ethische und eine dogmatische Bedeutung in letzter Instanz eignet. Die logischen Gesetze sind keine Naturgesetze, sondern ethische Gesetze, Imperative, denen sich die menschliche Willkühr entgegensetzen kann, bei denen es sich also fragt, wie weit ihre Verbindlichkeit reicht, und ob ein principieller Verzicht auf Anwendung derselben bei irgend einem Objecte zulässig ist oder nicht. Eine theologische Betrachtung der logischen Gesetze hinsichtlich der Grenzen ihrer Anwendbarkeit auf theologische Probleme ist daher als ein integrierender Theil der theologischen Sittenlehre anzusehen, sofern die theologische Ethik in der christlichen Wissenschaft ein wesentliches Element des christlichen Lebens erkennt, dessen Gesetze durch die theologische Beziehung auf höhere sittliche Lebenszwecke eine praktische Verbindlichkeit erhalten; die Gesetze der christlichen Wissenschaft sind Gesetze, deren Längnung oder Geringsachtung zu einer wesentlichen Verkümmernng des christlichen Bewußtseyns nach Form und Gehalt führen muß. —

Nachdem hiemit der Gesichtspunkt gewonnen ist für Bestimmung des Verhältnisses der folgenden Erörterung zu der Aufgabe der systematischen Theologie überhaupt, müssen wir zunächst die Grundfunktionen jeder menschlichen Erkenntnißthätigkeit unterscheiden. Jeder in sich abgeschlossene Akt des Erkennens bewegt sich nämlich durch drei verschiedene Erkenntnißfunktionen hindurch, die sich in strenger Aufeinanderfolge an einander schließen: diese drei Funktionen sind das Fixiren, das Beziehen und das Zusammenfassen, und wenn in streng logischer Folge ein zweiter Erkenntnißakt an einen ersten sich schließt, so kann dieß normal nur so geschehen, daß von dem Zusammenfassen zum Fixiren zurückgekehrt und die durch die Zusammenfassung entstandene Begriffseinheit auf's Neue fixirt, auf andere noch nicht in sie aufgenommene Elemente der Vorstellungswelt bezogen und mit ihnen zusammengefaßt wird, und so fort. Die Funktionen sind dieselben und wiederholen sich: nur der Horizont, den sie umfassen, wird erweitert. — Der Gegenstand, auf welchen die Erkenntnißthätig-

keit in diesen drei Functionen sich bezieht, ist aber nicht das von unserem Vorstellen und unserer Subjectivität unabhängige Seyn: dieses soll erst durch jene drei Functionen adäquat zum Bewußtseyn gebracht werden. Das, was diesen drei Functionen als ein schon gegebenes Material vorliegt, ist zunächst nur die innere Vorstellungswelt, soweit sie sich in der Sprache, ihrem Wörterschatz und ihren Formen, kundgibt und auf dem Weg ihres psychischen Naturprocesses nothwendig bildet, theils aus der Sinneswahrnehmung, theils aus den durch das sinnlich wahrnehmbare Wort oder ähnliche Medien sich mittheilenden Vorstellungen Anderer, theils aus jener Art von unmittelbarer Selbstbeschaung, welche mit dem Erwachen des Selbstbewußtseyns naturnothwendig von selbst sich einstellt. Bereits logisch gebildete Begriffe Anderer lassen sich nie unmittelbar zum Behuf logischer Operationen fixiren, sondern sie müssen von denen, welche sie gebildet haben, zuvor in die Vorstellungssphäre zurückprojicirt und dann als solche Vorstellungen in dem sinnlich wahrnehmbaren Sprachausdruck uns nahe gebracht seyn, so daß wir sie aus dieser ganz dem psychischen Vorstellungsgebiet angehörigen Metamorphose erst wieder in uns durch Wiederholung der von dem ursprünglichen Erzeuger vollzogenen logischen Functionen reproduciren müssen. Da selbst solche Begriffe, die wir uns durch eigene logische Thätigkeit gebildet oder reproducirt haben, können zum Zweck einer weiteren fortschreitenden Erkenntnißthätigkeit nicht wieder fixirt werden, ehe sie in die Vorstellungswelt zurückprojicirt und in einem, wenn auch nicht geschriebenen oder äußerlich gesprochenen, so doch innerlich vorgestellten Sprachausdruck formulirt sind: denn da jeder Fortschritt im Erkennen nur entstehen kann durch Beziehung des schon Erkannten auf Anderes nur Vorgestelltes, eine solche Beziehung aber nicht möglich ist, wenn das schon Erkannte nicht selbst wieder vorstellbar und anschaulich geworden ist, um mit Anschaulichem und Vorstellbarem verglichen zu werden, so müssen die Umformungen, welche die logische freie Thätigkeit mit dem Vorstellungsmaterial vornimmt, selbst wieder eine gewisse sinnliche Anschaulichkeit erhalten. Ehe sie diese Anschaulichkeit ausgeprägt haben, sind sie unverständlich, sowohl für den Erzeuger als für den, dem sie mitgetheilt werden sollen. Nur wer klar sagen kann, was er erkannt, hat klar und

sicher erkannt, d. h. nur wer seine Begriffe wieder deutlich sich innerlich in Vorstellung und Wort versinnlicht hat, hat klare Begriffe. Begriffe, die in der Vorstellung nicht mehr vollziehbar sind, bleiben unserem Bewußtseynsleben transcendent und sind entweder sinnlos oder entstehen sie durch Anwendung logischer Operationen auf Dinge, welche jedem Erkenntnißact vorausgesetzt bleiben, nie ihm selbst gegenständlich werden können. Machen wir nun hievon die Anwendung auf die Theologie, so kann Gegenstand einer theologischen Erkenntniß nur zweierlei seyn, einmal die Vorstellungen, welche durch das sinnlich wahrnehmbare Gotteswort in uns erweckt werden, und dann diejenigen Vorstellungen, welche auf dem Wege der oben erwähnten innern unmittelbaren Selbstbeschauung sich unter den Menschen erfahrungsmäßig gebildet haben und ein Refler des höheren freien menschlichen Geisteslebens im psychischen Vorstellungsgebiet sind. Die letztgenannten Ausgangspunkte der Erkenntnißthätigkeit hat die Theologie gemeinsam mit der Philosophie, welche auch auf innere Selbstbeobachtung und Erfahrung sich stützt: der ihr ausschließlich eignende Ausgangspunkt ist die durch das Wort Gottes in der menschlichen Seele bewirkte Bewegung der Vorstellungen und das auf diesem Weg neu hinzugekommene Vorstellungsmaterial. Von diesem Punkt aus hat die theologische Forschung den innern Zusammenhang der Elemente ihres nächsten Objects, sowie die Anknüpfungspunkte, welche dasselbe für das gesammte übrige Vorstellungsgebiet und seine Bestandtheile darbietet, aufzusuchen durch eine fortgehende Wiederholung der drei logischen Grundfunctionen des Fixirens, Beziehens und Zusammenfassens in immer weitergreifender Expansion des solchen logischen Operationen unterworfenen Vorstellungshorizonts: und zwar hat die Theologie diese Operation so lange fortzusetzen, bis sie auf einen Punkt kommt, wo die Anwendung der logischen Functionen bloß noch Widersprüche zu Tag fördert: hier hat sie dann ihre Gränze erreicht und ist zusammengetroffen mit Elementen, die immer nur unvermeidliche Voraussetzung, nie Gegenstand der begreifenden Thätigkeit seyn können. Es handelt sich nun in der theologischen Logik eben darum, aus der Natur der logischen Functionen selbst das Recht und die Nothwendigkeit nachzuweisen, eine solche Begränztheit des theologischen Wissens vornweg voraus-

zusehen, unter solcher Voraussetzung zu operiren und durch solche bewußte Selbstbegrenzung die Intensität der innerhalb der Gränzen sich bewegenden Erkenntnißthätigkeit zu sichern.

Jede der genannten drei Grundfunctionen eines vollständigen Erkenntnißakts vermittelt sich durch Anwendung gewisser Formen und Gesichtspunkte, welchen die Selbstverständlichkeit und absolute Allgemein-Gültigkeit eines Axioms vornweg zugeschrieben wird, auf jedes Object, das überhaupt als möglicher Gegenstand des Erkennens angenommen wird. Diese Formen und Gesichtspunkte pflegt man Kategorien zu nennen: eine nähere Betrachtung dieser Kategorien muß zeigen, wie weit sie geeignet sind bloß zu Formulirung theologischer Probleme oder auch zu Lösung derselben zu dienen.

Das Fixiren ist, wie gesagt, der Anfang jedes Erkenntnißakts: „Fixire deinen Gegenstand, verwechsle ihn nicht mit andern“ ($A = A$, $A \text{ non} = \text{non } A$, wie die traditionelle Logik den Satz verdreht) — das ist das erste logische Gebot: es ist gar nichts anderes als die Forderung der Aufmerksamkeit. Ob diese Forderung erfüllt wird oder nicht, hängt von der sittlichen Energie und dem sittlichen Ernst des Menschen ab: es gibt jedoch im natürlichen Seelenleben Ereignisse, welche diese freie That erleichternd und fördernd begleiten, und welche daher von manchen Logikern irrthümlich als förmliche Quellen und Anfänge alles Erkennens angesehen worden sind; es kann hier besonders erwähnt werden der psychische Affect des Staunens: er erleichtert diejenige Steigerung und Ausdauer der Aufmerksamkeit, welche zu gründlicher Erkenntniß vorausgesetzt ist: es ist daher ein Beweis von großer Uncultur und Oberflächlichkeit, wenn ein Mensch sich das *nil admirari* zum Grundsatz macht: wer gründlich forscht, wird in den scheinbar einfachsten Sätzen und Wahrheiten so viele Aporien und Probleme zu entdecken Gelegenheit und Antrieb haben, daß er sich auch das kritische und fragende Verweilen der Aufmerksamkeit bei den als selbstverständlich gewöhnlich unbesehen vorausgesetzten Annahmen nicht wird nehmen lassen: denn in letzter Instanz ist sowohl die Philosophie als ein nicht unwichtiger Theil der Theologie gar nichts anderes, als ein kritisches Aufzeigen, Herausstellen und Erörtern von räthselhaften Antinomien und Beziehungen in den Gemeinplätzen des Denkens, von schwierigen, in den sonst als

ganz natürlich angesehenen Annahmen versteckten Problemen, an welchen freilich eine gute Zahl hoch herfahrender Theologen und Philosophen glücklich vorbeitaumelt.

Die Thätigkeit des Fixirens involvirt nun sofort eine gewisse Umwandlung der Vorstellungswelt: es wird nämlich durch das Fixiren der dem Gesetz der Ideenassociation folgende Fluß der Vorstellungen gewaltsam gehemmt, indem eine einzelne Vorstellung demselben entrißen und zum Standhalten vor dem forschenden Blick genöthigt wird: das Fixiren ist ein willkürlicher Eingriff in das psychische Vorstellungsleben und die psychische Vorstellungswelt, es drückt der flüchtigsten Vorstellung den Character dauernder selbständiger Gegenständlichkeit auf und gibt ihr eine von den Wandlungen des Subjects unabhängige Realität. Selbst die verkehrtesten Einbildungen erhalten durch das Fixiren eine objective Realität für das erkennende Subject, sie werden, sobald man sie fixirt, aus bloßen Einbildungen zu wirklichen factischen Erscheinungen im menschlichen Seelenleben und Gegenstand einer, wenn auch nicht metaphysischen, so doch psychologischen und pathologischen Forschung; sie werden unter einen Gesichtspunkt gestellt, unter welchem ihnen der Character einer objectiven Realität zugesprochen werden kann. Daher enthält jede Handlung des Fixirens einen Existenzialsatz: was ich fixire, betrachte ich eben damit als etwas Factisches, als eine wirkliche, auch unabhängig von meiner Beobachtung existirende Realität. Jedes Fixiren ist also zugleich eine Seynsetzung, und die erste Kategorie des Fixirens ist die Kategorie der Position. So enthält also schon das erste Moment des Erkenntnißakts eine Synthesis, welcher eine unmittelbare, nicht weiter zu beweisende, somit unbedingte Gültigkeit zugeschrieben wird, und zwar eine Synthesis, welche jeder andern Synthesis vorausgesetzt ist und zu Grunde liegt, ein ursprüngliches Realitätsbewußtseyn, welches die Schranken des subjectiven Vorstellens bereits durchbrochen hat und sein Object ansieht als etwas, was nicht nur für dieses einzelne Subject existirt, sondern dessen Beobachtung und Fixirung jedem andern Subjecte auch bald mittelbar, bald unmittelbar möglich ist und angemuthet werden kann. Was ein Mensch einmal fixirt, und wäre es auch die subjectivste wunderlichste Vorstellung, zu

dessen Betrachtung und Durchforschung kann er auch jeden Andern einladen: er kann von jedem, der universelleres wissenschaftliches Erkennen sich vindicirt, fordern, daß er nichts behaupte und annehme, was selbst dem individuellsten psychischen Phänomen seines eigenen endlichen Ichs die Thatsächlichkeit nimmt: er kann jedem solchen Forscher die Frage stellen, ob er von seinen Principien aus dieses Phänomen als möglich oder vielleicht sogar erklärlich anzuerkennen im Stande sey oder nicht; er darf jede Theorie, welche solches von ihm firirte Vorstellungselement für unmöglich erklärt, als falsch und mit der thatsächlichen, von Jedermann zu respectirenden Realität in Widerspruch stehend abweisen. Es macht sich also in der Handlung des Firirens ein unmittelbares Realitätsgefühl geltend, sie ist eine Subsumtion der einzelnen Elemente der subjectiven Vorstellungswelt unter das Realitätsbewußtseyn. Der wissenschaftliche Irrthum besteht somit nicht darin, daß man Dinge für wirklich hält, die es nicht sind, sondern darin, daß man ihre Realität nicht auf demjenigen Gebiet sucht, auf welchem sie zu finden ist: etwas absolut Unwirkliches kann gar nie Gegenstand eines Bewußtseyns werden, und alles Erkennen, sofern es ein Seynseyn ist, ist nur darauf angewiesen, das Gebiet abzugränzen, innerhalb dessen seine Objecte Wirklichkeit haben; die Wirklichkeit selbst ist immer a priori gewiß und vorausgesetzt: es handelt sich bloß um richtige Disposition innerhalb des ganzen, dem Erkennen überhaupt zugänglichen Gebietes. So ist z. B. der Fehler des ontologischen Beweises nicht der, daß er die Realität der Gottesidee voraussetzt, statt sie zu beweisen, sondern er besteht vielmehr darin, daß dieser Beweis die mit Recht vorausgesetzte Realität der Gottes-Idee ohne irgend eine Begründung auf ein von dem freien menschlichen Geistesleben unabhängiges Gebiet verlegt, und nur dann ist der ontologische Beweis richtig und stringent, wenn aus dem innern Wesen der Gottesidee auch noch das nachgewiesen wird, daß die Entstehung dieser Idee im menschlichen Bewußtseyn nicht auf bloß psychologischem Wege vor sich gehen konnte, sondern nur als Reflex eines absoluten, von allem menschlichen Bewußtseyn unabhängigen und vom endlichen Weltcomplex verschiedenen Seyns im menschlichen Bewußtseyn erklärlich ist: dieß setzte aber voraus, daß eine Analyse der Gottes-Idee in Ver-

bindung gebracht würde mit einer Analyse der Natur des menschlichen Selbst- und Weltbewußtseyns, und daß bei dieser Verbindung sich eine Incommensurabilität zwischen der Gottesidee einerseits und der Idee des menschlichen Geistes andererseits herausstellte, welche nur durch Abspiegelung eines transcendenten Seyns im menschlichen Ich erklärt werden kann.

Die Kategorie der Position bekommt nun in ihrer Anwendung auf eine fixirte Vorstellung sofort eine nähere Bestimmung, sie wird zur Kategorie der demonstrativen Setzung. Jede fixirte Vorstellung, sey sie nun eine reine Vorstellung oder ein Refler eines schon durch das Medium der höhern geistigen Thätigkeit hindurchgegangenen Begriffs in der Vorstellungssphäre, ist als solche etwas Einzelnes, ein Dieses (ein *τὸδε τι*), auf das man deuten kann: nur als ein Dieses, als ein Einzelnes kann sie fixirt werden; jedes Einzelne ist aber als solches Glied einer Reihe, also auch etwas Endliches neben anderem Endlichen: und selbst die höchsten abstractesten Ideen müssen, um fixirbar zu werden, als Glieder eingefügt werden in die Reihe anderer Vorstellungen, welchen sie entgegengesetzt werden können; soweit eine Idee nicht als Glied in die Reihe anderer Vorstellungen sich einfügen läßt, hört sie auf fixirbar zu seyn und ist entweder ein Unsinn oder ein jedem Fixiren nothwendig vorausgesetztes, nie selbst Gegenstand des Fixirens werdendes transcendentes Element. Daher enthält nun der Akt des Fixirens neben der ihm wesentlichen Kategorie der Position immer zugleich ein Element der Verneinung, die Kategorie der Negation, sofern eine demonstrative Setzung nur möglich ist in und mit dem Akt verneinender Entgegensetzung eines einzelnen Vorstellungselements gegen die übrige Reihe der Vorstellungen. Jedes Fixiren ist zugleich ein Entgegensetzen, jede Theseß zugleich eine Antithesis.

Da jedoch schon das natürliche menschliche Selbstbewußtseyn eine ideelle Erhebung über den Reihenzusammenhang der Vorstellungen und ein Bewußtseyn seines über diesen Reihenzusammenhang übergreifenden Ichs ist, und noch vielmehr der mit Selbstbewußtseyn vollzogene freie Akt des Fixirens ein solches transcendentes Element enthält, ohne welches dieser gewaltsame Eingriff in den naturnothwendigen Fluß des psychischen Vorstellungslebens gar nicht möglich wäre, so muß nothwendig bei jedem Akt des

Fixirens und der demonstrativen Setzung, sobald er mit Selbstbewußtseyn vollzogen wird, sofort auch das Streben einer entweder den ganzen Reihenzusammenhang als Totalität mit Einem Schlag umfassenden oder jeden Reihenzusammenhang hinter sich lassenden Position im Hintergrund des Bewußtseyns sich geltend machen, d. h. das Streben den Akt des Fixirens auf Objecte auszudehnen, die selbst nicht mehr Glieder einer Reihe, sondern entweder die ganze Reihe oder eine absolute von jedem Reihenzusammenhang unabhängige Realität sind. So taucht denn im Hintergrund des erkennenden Bewußtseyns als Folie für jede demonstrative Setzung auf das wenn auch noch so dunkle Schema einer unendlichen Totalität, das aber bei jedem Versuch der Fixirung sofort wieder zu etwas Einzelnem sich verendlicht und vom Akt des Fixirens unergriffen und unergreifbar hinter demselben stehen bleibt. So wird denn in die menschliche Erkenntnißthätigkeit der Zwiespalt einer absoluten über jeden Reihenzusammenhang sich erhebenden aber eben darum nie vollziehbaren, sondern immer nur intendirten Position und einer demonstrativen auf Endliches, Einzelnes gehenden Position erzeugt, der Zwiespalt einer unvermeidlichen und doch nie begrifflich vollziehbaren Voraussetzung und einer nur im Endlichen sich bewegenden, aber eben darum nie ganz befriedigenden Setzung. Die Hinweisung auf die Fixirbarkeit von Allgemeinbegriffen beweist nichts für eine etwa versuchte Behauptung der Möglichkeit des Vollzugs einer absoluten Setzung: denn Allgemeinbegriffe sind als solche noch nicht über jede Coordination erhoben, und können als Glieder einer Reihe von Allgemeinbegriffen gleicher Stufe immer wieder als etwas Einzelnes betrachtet und zum Gegenstand einer demonstrativen Setzung gemacht werden. Daß aber trotz dieser Unmöglichkeit, eine absolute Totalität zu fixiren, dennoch auf einer gewissen Bildungsstufe in jedem menschlichen Bewußtseyn sich die Idee eines Unbedingten und einer alles Endliche hinter sich lassenden Erhebung zu einem Unbedingten erzeugt und der Versuch einer wissenschaftlichen Erörterung dieser Ideen gemacht wird, erklärt sich aus dem durch die Natur des selbstbewußten freien Geistes gegebenen unauslöschlichen Bedürfniß, die Vorstellung des endlichen Reihenzusammenhangs auf der Folie

einer absoluten unendlichen Einheit zu projectiren, jede demonstrative Setzung durch eine absolute Voraussetzung zu stützen und zu sichern. Hier ist nun eben der Punkt, wo die wichtigsten Probleme der systematischen Theologie hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Lösbarkeit in Frage gestellt sind. Die Gottesidee kann nach dem bisher Gesagten sowohl von der Philosophie als von der Theologie immer nur als Voraussetzung, nie als Gegenstand einer begrifflichen Erörterung nachgewiesen und besprochen werden, und ein Versuch einer selbstständigen begrifflichen Definition und Analyse hat bezüglich der Gottesidee nur den Werth eines Experiments, welches zeigt, daß es nothwendige Voraussetzungen alles Erkennens gebe, die aber sofort, wenn man sie selbst zum Gegenstand des menschlichen Erkennens machen will, die größten unlösbaren Widersprüche zeigen und darin ihre durch kein menschliches Erkennen ergreifbare Transcendenz offenbaren. Denn die Gottesidee schließt vornweg die Einfügung in einen Reihenzusammenhang aus: Gott können wir uns nie als Glied einer Reihe denken: und diese Schwierigkeit, welche jedes Fixiren dieser Idee illusorisch macht, kann auch durch die schon oft beliebte Berufung auf das trinitarische Verhältniß nicht beseitigt werden; denn es handelt sich hier ja eben um eine auch die trinitarischen Unterschiede in sich befassende Totalidee, die selbst nicht wieder Glied einer Reihe seyn kann und darum nicht fixirbar ist. Die theologische wie die philosophische Behandlung der Gottesidee kann daher, wie gesagt, nur bestehen in der Aufzeigung der Nothwendigkeit ihrer Voraussetzung und in der Nachweisung der aus dieser nothwendigen Voraussetzung unvermeidlich entstehenden Probleme und Widersprüche, sowie in der Darlegung ihrer Unlösbarkeit. Ganz dieselbe Schwierigkeit wiederholt sich aber auch bei der Idee eines Welt-Ganzen. Dieses kann auch nimmermehr als Glied einer Reihe angesehen werden, sondern nur als Inbegriff aller möglichen Reihenglieder, als zusammenhängende Reihe. Denn der Versuch, die Idee des Weltganzen mit der Idee Gottes in die Continuität eines Reihenzusammenhangs zu bringen, würde gerade das Specificische dieser beiden Ideen aufheben: und dennoch ist die Ideen eines Universums, einer Totalität alles Endlichen eine nothwendige unvermeidliche

Voraussetzung, aber Gegenstand des Firirens kann sie nicht seyn, sie widerstrebt dem Versuch einer demonstrativen Setzung: sie bleibt wie die Gottesidee ein Postulat und wird nie ein Begriff. Als solches Postulat, als solche unvermeidliche Voraussetzung begleitet sie aber jeden Akt des Firirens, weil es nicht möglich ist, ein Object als ein Einzelnes, d. h. als Glied einer Reihe zu firiren, ohne die Idee der ganzen Reihe, deren Glied es ist, ihm zur Basis zu geben. Daraus ergibt sich aber auch für die Gottesidee eine weitere Antinomie: sie läßt sich nie ohne die Idee der Welt als Voraussetzung der das Endlich-einzelne firirenden Erkenntnißakte in's Bewußtseyn aufnehmen, während doch andererseits ihr das Merkmal einer von der Welt schlechthin unabhängigen Transcendenz wesentlich ist: Gott kann nie als Einheit einer Reihe endlicher Existenzen als bloßer Reihenzusammenhang gedacht werden, sondern nur als reine Einheit, die über allem Reihenzusammenhang steht: eben darum aber widerspricht es seinem Wesen, nicht für sich ohne die Idee der Welt gedacht werden zu können. Die weiteren hieraus entspringenden Antinomieen werden sich jedoch erst dann herausstellen, wenn wir die Kategorien des Zusammenfassens erörtern bezüglich ihrer Anwendbarkeit auf die theologischen Probleme. — Allein es gibt noch ein weiteres theologisch-philosophisches Problem, welches hinsichtlich seiner begrifflichen Lösbarkeit durch das, was wir als den Charakter des ersten Erkenntnißakts nachgewiesen haben, in Frage gestellt ist, es ist dieß das Problem, den Freiheitsbegriff zu bestimmen. Die menschliche Freiheit hat zwar eine Seite, wornach sie als Glied eines Reihenzusammenhangs auftritt und vorgestellt werden muß: denn einmal erscheint sie in verschiedenen Individuen, die sich einander coordiniren, dann hat sie ein Leben in der Zeit und im Raum hinsichtlich ihrer Aeußerungen, bildet also einen Reihenzusammenhang, der, eingefügt in den Zusammenhang der endlichen Welt überhaupt, selbst wieder als Glied einer Reihe erfaßt und firirt werden kann. Allein die wesentliche Form der Freiheit, ohne welche sie gar nicht gedacht werden kann, ist das Selbstbewußtseyn: die Freiheit ist wesentlich ein Hinausgehen, ein Sich-erheben über den endlichen Reihenzusammenhang und, da sie selbst eine Seite hat, wornach sie in diesen Reihenzusammenhang sich verslicht, ein Hin-

ausgehen, ein Sicherheben über ihre eigene endliche Erscheinungsform, ein Akt der Selbstunterscheidung; und wenn wir uns auch dieses Selbstbewußtseyn noch so unentwickelt denken, ganz ablösen können wir es nicht von der Idee der Freiheit, ohne diese selbst aufzuheben. So enthält also die Freiheitsidee ein transcendentes Element, das sich immer wieder jedem Versuch, es als ein Dieses, Daseyendes festzuhalten und zu fixiren, entzieht, aus dem Vorstellungshorizont entschlüpft und als Voraussetzung, die nie ergreifbar ist, hinter denselben sich stellt. Die Freiheit ist und bleibt ein unvermeidliches, nachweisbares Postulat bei jedem Erkenntnißakt; denn ohne sie wäre der Akt des Fixirens, der eine innere Erhabenheit über den in's Endlose ausdehnbaren Vorstellungshorizont voraussetzt, gar nicht möglich: aber sie wird nie ein streng fixirbarer Begriff; die Freiheitsidee ist wie die Idee Gottes und die Idee der Welt ein Princip, von welchem aus Anderes, das aber nie selbst begriffen wird (vergl. meine Grundbegriffe der christlichen Sittenlehre S. 13.). Dennoch liegt sie eben, weil in ihr mit diesem Charakter der Transcendenz eines absoluten Principis zugleich hinsichtlich ihrer Erscheinungen die Form empirischer Thatsächlichkeit in Raum und Zeit verknüpft ist, sie liegt eben darum der menschlichen Erkenntniß, welche ein Princip und einen Ausgangspunkt sucht für ihre Operationen, am nächsten: und es kann ein Ausgehen von der empirischen Freiheitsvorstellung für die systematische Theologie eben so gut in Frage kommen, als es bei der Philosophie unvermeidlich und gewiß ist. Allein dieses Ausgehen von rein anthropologischen Begriffen und Thatsachen des Bewußtseyns würde zwar auf gewisse praktische Postulate führen, welche Anknüpfungspunkte für die eigentlichen soteriologischen und theologischen Dogmen abgeben, aber für diese selbst müßte dann hinsichtlich ihrer bestimmten Form und ihrer Realität die Gewähr doch noch in andern Principien aufgesucht werden, vermitteltst welcher die Kluft, welche immer zwischen Postulat und Realität übrig bleibt, übersprungen werden könnte: die Theologie bedarf also, um überhaupt ihre systematische Begriffsentwicklung beginnen zu können, eines Objectis, in welchem die anthropologischen Grundthatsachen des Bewußtseyns unmittelbar zusammentreffen und verknüpft sind mit einem über die Sphäre des endlichen freien Selbstbewußtseyns

hinausgreifenden empirischen Element von gleich absoluter Gewißheit und Geltung, durch welches dem Subject sofort auch die Gewähr und die Befriedigung seiner Bedürfnisse und die Lösung der in ihm liegenden Antinomien entgegengebracht wird. Ein solches Zusammentreffen findet sich aber eben nur in der empirischen Thatsächlichkeit einer durch das Medium menschlicher Geister in diese Welt eingetretenen Offenbarung. In seinen Offenbarungen wird der an sich unbegreifliche Gott begreiflich, er tritt in den endlichen Reihenzusammenhang der menschlichen empirischen Bewußtseynsthatfachen ein und kann in denselben fixirt werden: der ganze Complex der göttlichen Offenbarungen bildet ein Princip für sich, in welchem das anthropologische Element mit seiner endlichen Bedingtheit dem göttlich-transcendenten Inhalt eine für unser Bewußtseyn faßbare und fixirbare Form gegeben hat: und in letzter Instanz ist es eben der historische Christus, in welchem der Anfang und das Ziel aller systematischen Theologie zu suchen ist, sofern in ihm die engste Verknüpfung endlich-menschlicher Bewußtseynsformen mit dem göttlichen Lebensprincip gegeben ist. Es ist und bleibt der Fundamentalsatz aller christlichen Theologie, daß nur in Christo und durch ihn Gott wahrhaft zu erkennen ist. Die Theologie kann die Gottesidee nicht anders zum Gegenstand ihrer Forschung machen, als daß sie dieselbe nachweist als ein den praktischen Postulaten des freien menschlichen Selbstbewußtseyns genügendes, unmittelbar vorauszusetzendes Princip der ganzen in Christo gipfelnden Offenbarung: auf diesem Weg ist auch geschichtlich das Dogma von der Trinität entstanden: sobald aber dieses rein theologische Princip als unvermeidliche Voraussetzung festgestellt ist, kann ein Versuch, dasselbe für sich zu isoliren und so zum Gegenstand einer begrifflichen Bestimmung zu machen, nur in dem Sinne gefordert und gestattet seyn, daß gezeigt wird, in welche Widersprüche und Antinomien man sich dabei verwickelt und wie die Unlösbarkeit derselben eben nur der Beweis dafür sey, daß man es hier mit nothwendigen Voraussetzungen zu thun habe, die selbst nie für sich Gegenstand der menschlichen Erkenntniß werden können, und es dürfte auch nicht unschwer nachzuweisen seyn, daß jede Art begrifflicher Bestimmung der Gottesidee in eben so viele

Antinomieen und Widersprüche sich verwickelt, als der Versuch, die trinitarische Gottesidee zum Gegenstand einer speculativen Deduction zu machen.

Dieselben Widersprüche und Antinomieen, welche sich uns hinsichtlich der Anwendung der ersten Kategorie des Fixirens ergeben haben, wiederholen sich bei den zwei andern noch hieher gehörigen Kategorien, der Kategorie der Einheit und der Kategorie der Identität*): die letztere dieser zwei Kategorieen enthält schon vornweg einen Gegensatz gegen den Wechsel der Vorstellungen in der Zeit und setzt, wenn sie angewandt werden soll, ein Object voraus, das in den Gegensatz der Zeitverhältnisse verwickelt und dessen Existenz an der Zeitbewegung meßbar ist, als eine im Wechsel beharrende. Von einer absoluten Identität zu reden, ist, wenn man nicht das Wort Identität geradezu für das Wort Einheit gebraucht, schon vornweg ein Widerspruch, sofern eine nur in Bezug auf Endliches, Bedingtes mögliche Bewegung der Reflexion auf etwas den endlichen Gegensätzen Entnommenes und Vorausgesetztes übertragen und angewandt wird. Dagegen bei der Kategorie der Einheit findet sich derselbe Zwiespalt wieder zwischen einer auf endliche Objecte gehenden Einheitssetzung, und einer dieser immer vorausgesetzten, aber doch nie für sich vollziehbaren absoluten Einheitssetzung. Eine absolute Einheit für sich zu fixiren, ist ebensowenig möglich, als das Fixiren eines absoluten Seyns; und in der Anwendung auf die Gottesidee, sowie auf die Ideen der Welt und der Freiheit, wiederholen sich ganz dieselben Schwierigkeiten, die der Anwendung der Kategorie der demonstrativen Setzung auf diese Ideen entgegenstehen. —

Haben sich uns nun schon bei der ersten Grundhandlung des Erkennens eine Reihe unvermeidlicher Antinomieen herausgestellt in der Anwendung auf die Hauptprobleme der Theologie, so häufen sich die Schwierigkeiten bei den weiteren Fundamentalakten des Erkennens. Zunächst kommt hier in Betracht die Handlung des Beziehens, welche durchaus beherrscht ist durch die Eine

*) Beides ist keineswegs dasselbe: die Kategorie der Identität involvirt eine aus der Antithese gegen Anderes zu ihrem Object zurückkehrende Reflexivbewegung, welcher die Setzung des Objects als einer Einheit schon vorangegangen seyn muß.

Kategorie des Dings und seiner Eigenschaften, und sich ausdrückt in Bildung von prädicirenden Urtheilen *), d. h. in Aufsätzen zu Definitionen der bestimmten fixirten Vorstellung: jedes vollständig nach allen Seiten hin fertige prädicirende Urtheil ist eine Definition: und es reiht sich so an die Frage nach der Möglichkeit, seinen Gegenstand zu fixiren, sofort die Frage nach der Möglichkeit ihn zu definiren: es fragt sich: kann die Theologie ihre Objecte definiren? kann sie ihre Objecte betrachten als Dinge mit bestimmten sie von andern abgrenzenden Merkmalen und Eigenschaften? Die Bildung einer Definition hat zunächst nur den Zweck, die Fixirung einer Vorstellung im Bewußtseyn zu sichern durch ein fortgehendes Ziehen von Kreisen, welche die festzuhaltende Vorstellung abscheiden von andern sich in's Bewußtseyn vordrängenden Vorstellungselementen, durch eine Operation, welche mittelst einer wiederholten Disjunction eine immer genauere Limitation und Confinirung der fixirten Vorstellung hervorbringt. Gegenstand einer durch disjunctive Urtheile vermittelten Definition kann daher nur das seyn, was selbst vorstellbar als Glied in die Reihe der Vorstellungen sich einfügt, und durch die übrigen Glieder der Reihe begrenzt, doch einem ihnen allen gemeinschaftlichen Vorstellungsgebiet angehört. Wenn daher das Fixiren vermöge des absoluten transcendenten Hintergrundes, auf welchem es sein Object projicirt, wenigstens insoweit auf die Ideen Gottes, der Welt und der Freiheit bezogen werden kann, als die Kategorien, nach welchen es verfährt, sich selbst spalten in zwei Formen, eine absolute und eine

*) Die subsumirenden Urtheile und die accidentiellen Urtheile sind davon wesentlich zu unterscheiden; die ersteren haben ihren Ort nicht in der Handlung des Beziehens, sondern in der Handlung des Zusammenfassens; und die accidentiellen Urtheile bekommen auch erst da ihre logische Bedeutung für den Erkenntnißproceß, wo es sich darum handelt, durch die Kategorien der Causalität und des Zweckes die dauernden wesentlichen Elemente der Vorstellungswelt mit den in Bewegung und im Wechsel begriffenen zu verknüpfen, also erst in den letzten höchsten Formen des Zusammenfassens. Die gewöhnliche Logik vermischt freilich alle diese verschiedenen Arten der Urtheile, weil sie ihren Stoff bloß nach der Gleichartigkeit der äußern grammatischen Sprachform gruppirt. Die prädicirenden Urtheile sind nur diejenigen, welche Theile einer Definition seyn können.

bedingte, so läßt sich dagegen als Object des Beziehens vornweg nur eine endliche Vorstellung denken, und alle absoluten Voraussetzungen, welche sich als Basis für den Erkenntnißakt geltend machen, stehen mit der Handlung des Beziehens nur in einem durch das Fixiren und seine Kategorieen vermittelten Zusammenhang. Zwar enthält die Kategorie des Beziehens, die Kategorie des Dings und seiner Eigenschaften, auch eine Antinomie, sofern das Ding doch immer ein dunkler Punkt bleibt, eine unbekannte Größe, um welche sich wohl die Eigenschaften gruppiren, um welche die grenzenziehende Thätigkeit des Beziehens sich bewegt, die aber nie darin vollständig ergriffen wird; allein dieses transcendente Element, welches das Ding wieder über den Complex der Eigenschaften stellt, ist nur der Refler der durch das Fixiren bewirkten theilweisen Herauslösung des Objects aus dem Reihenzusammenhang, und da diese Herauslösung nur möglich war durch ein Projiciren des fixirten Objects auf den Hintergrund einer absoluten Voraussetzung, so offenbart sich in dieser relativen Transcendenz des Dings gegenüber seinen Eigenschaften nur der schon erwähnte, um keinen Schritt weiter führende mittelbare Zusammenhang der definirbaren Objecte mit einem nicht definirbaren, im Fixiren als Voraussetzung zum Bewußtseyn kommenden absoluten Hintergrund. Jeder Versuch einer begrifflichen Erörterung göttlicher Eigenschaften hat daher nur den Werth eines kritischen, die Schranken unserer Erkenntnißthätigkeit zum Bewußtseyn bringenden Experiments. Ein Versuch, die göttlichen Eigenschaften von den trinitarischen Unterschieden im Wesen Gottes abhängig zu machen, und so der Gottesidee eine concretere, faßbarere Gestalt zu geben behufs einer Definition, widerspricht schon vornweg dem Bedürfnis, welches die Voraussetzung einer Trinität nöthig macht: denn eine Lehre von den göttlichen Eigenschaften, welche die einzelnen Eigenschaften aus dem gegenseitigen Verhältniß der Personen zu begreifen sucht, hebt gerade diejenige Absolutheit der einzelnen Momente der trinitarischen Gottesidee auf, welche die nothwendige Voraussetzung für solche Momente der göttlichen Offenbarung ist, in welchen der trinitarische Unterschied sich kundgibt. Dazu kommt, daß das Verhältniß, in welchem die trinitarischen Unterschiede

stehen müssen, in keiner Weise ähnlich ist dem Verhältniß eines endlichen Reihenzusammenhangs einzelner Vorstellungen, somit auch nicht die Anwendung solcher Operationen zuläßt, welche zu Abgrenzung eines einzelnen Gliedes in diesem endlichen Reihenzusammenhang gefordert sind. Dagegen bietet der mit concreter geschichtlicher Thatsächlichkeit im empirischen Vorstellungsgebiet begriffene Ausgangspunkt aller theologischen Forschung, nämlich die Offenbarung in Christo, eine Menge von Beziehungen zum endlichen Zeitleben, so daß hier ein Versuch, die specifischen Merkmale dieser Erscheinung aufzusuchen, und dieselbe nach allen Seiten hin abzugrenzen, logisch völlig gerechtfertigt ist. —

Noch weiter aber, als die durch Anwendung der Kategorien des Firirens und Beziehens auf die theologischen Problemen entstehenden Antinomien, greifen diejenigen Antinomien, welche in der theologischen Anwendung der Kategorien des Zusammenfassens sich herausstellen. Die Kategorien des Zusammenfassens sind doppelter Art: sie sind zunächst Kategorien der Subsumtion, in welchen das Interesse des erkennenden Object's sich nicht mehr auf die einzelnen Dinge und Vorstellungen richtet, sondern auf jene Kreise, welche ursprünglich im prädicirenden Urtheil nur zur Abgrenzung der einzelnen firirten Vorstellung dienen sollten, nun aber, als jedesmal eine ganze Reihe einzelner Vorstellungen in sich zusammenschließend, zu leitenden Gesichtspunkten behufs einer Disposition der ganzen Vorstellungsmasse nach Gattungen und Arten gebraucht werden: es sind die hieher gehörigen Kategorien die Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, welche den zwei Hauptoperationen der Conversion der prädicirenden Urtheile in subsumirende Urtheile und des Schlußverfahrens zu Grunde liegen. Die erkennende Thätigkeit berritt hier den Weg der vom Einzelnen aufsteigenden Abstraction, um die ganze Vorstellungssphäre zu disponiren und die allgemeinen Grundlagen für den Zusammenhang der einzelnen Glieder des endlichen Reihencomplexes zu gewinnen. Wenn irgendwo, so sollte hier, wo das Erkennen sich über den endlichen Reihenzusammenhang erhebt, die Möglichkeit einer Anwendung auf theologische Principien und Probleme in unbeschränkter Ausdehnung sich nachweisen lassen. Doch sehen wir zuvor nach den weiteren Formen des Zusammenfassens! Die

Handlung der Subsumtion bedarf nämlich einer wesentlichen Ergänzung, sofern es gewisse Elemente der Vorstellungswelt gibt, welche gegen sie und ihre Disposition nach Arten und Gattungen sich gleichgültig verhalten und ihr Fachwerk durchkreuzen: es sind dieß die wechselnden Elemente der Vorstellungswelt, das ganze Gebiet des sogenannten Accidentiellen, Zufälligen. Dieses ist ein für die den beharrenden wesentlichen Elementen nachspürende Bildung von allgemeinen Gattungs- und Artbegriffen durchaus incommensurables Element: das Zusammenfassen, das nur durch Abstraction und Subsumtion sich vermittelt, erzeugt so einen für diese nächste Form des Zusammenfassens nicht überwindbaren höchsten Gegensatz zwischen der Substanz des Allgemeinbegriffs und den wechselnden Accidentien. Um nun auch diese letzteren in Ordnung zu bringen, ihre Gesetze zu erkennen, und sie endlich in eine innige Verbindung mit dem abstracten Begriff zu bringen, ist eine andere Art von Zusammenfassung nöthig, welche nicht subsumirt, sondern coordinirt: die Kategorien der Coordination sind die Kategorien der Causalität und des Zwecks; die erste verknüpft die wechselnden Elemente zu einer in's Endlose ausdehnbaren Reihe, welche durch das Gesetz der Causalität in sich zusammengehalten ist, aber als solche doch immer noch der Substanz des Begriffs äußerlich und unvermittelt gegenüber steht: die letzte Kategorie, die des Zwecks, dagegen biegt die endlose Kette von Ursachen und Wirkungen um zu einer in sich zurückkehrenden Kreisbewegung, in welcher die beharrenden und wechselnden Elemente einander gegenseitig so bedingen, daß das Beharrende durch den Wechsel selbst sich vermittelt, und der Wechsel in dem Beharrenden sein Ziel, sein Gesetz und seine Grenze findet: so daß hier erst der Akt des Zusammenfassens eine concrete Totalanschauung producirt, welche den Charakter einer geschlossenen Einheit hat, und sich als solche mit derjenigen Selbstständigkeit dem anschauenden und erkennenden Ich repräsentirt, welche nur erklärlich ist, wenn diese Totalanschauung eine adäquate Abspiegelung der von allem Anschauen eines Subjects unabhängigen, an sich seyenden Realität ist, so daß also hier erst der Gegensatz zwischen Denken und Seyn im Proceß des Erkennens völlig aufgehoben ist. — Diese Kategorien des Zusammenfassens bieten nun unstreitig die meisten Anknüpfungs-

punkte dar für die theologischen Probleme: allein gerade hier werden wir auf letzte unüberwindliche Antinomien stoßen, welche unserm Erkennen seine festen Schranken anweisen. Fassen wir zunächst die Kategorien der Subsumtion in dieser Hinsicht in's Auge, so muß schon vornweg behauptet werden, daß der Weg der Abstraction nicht zu einer Erkenntniß Gottes und der Welt führt, welche den aus den praktischen Bedürfnissen, wie aus den empirischen Thatfachen sich ergebenden Voraussetzungen entspricht. Die Transcendenz des abstracten Allgemeinbegriffs ist ebensowenig die absolute, durch die Gottesidee geforderte Transcendenz, als sie die durch die Idee der Welt geforderte Reiheneinheit ist: sie steht zwischen beiden in der Mitte: für die Idee der Welt ist sie zu abstract, für die Gottesidee ist sie zu sehr ein bloßer Schatten der concreten Welteinheit, der für sich keine Realität hat. Der Allgemeinbegriff ist gar nichts anderes, als eine vorläufige Fiction, in welcher das erkennende Subject überhaupt sich erst dazu entschließt, einmal über dem endlichen Reihenzusammenhang Posto zu fassen, um von da aus sich in ihm zurechtzufinden. Im Allgemeinbegriff hat das erkennende Ich bloß seine eigene innere Transcendenz sich objectivirt, und ein mattes Spiegelbild der concreten Vorstellungssphäre in dieselbe eingezeichnet, ein Spiegelbild, in welchem statt des concreten Reihenzusammenhangs bloß die Kreise sichtbar sind, innerhalb deren die concrete Reihe sich ordnet. Die höchste Abstraction bezieht sich doch immer auf den concreten endlichen Reihenzusammenhang: die Idee eines absoluten Seyns, einer absoluten Einheit entsteht nicht auf dem Weg der Abstraction, sondern ist solcher Abstraction immer schon vorausgesetzt: und die Idee eines absoluten Geistes enthält Momente, welche in der Abstraction eines Allgemeinbegriffs immer verschwinden würden. Aber auch zu einer Erörterung der Freiheitsidee sind diese Kategorien der Subsumtion nicht geeignet: denn obwohl in dem Allgemeinbegriff sich der Schatten einer das Wesen der Freiheit ausdrückenden inneren Erhebung über den endlichen Reihenzusammenhang uns vergegenständlicht, so ist doch gerade das Hauptmoment der Freiheitsidee, nämlich eben diese innere Reflerbewegung selbst, in diesem Schatten ausgetilgt; nur das todte leblose Resultat dieser Bewegung liegt vor, sie selbst blieb ungeschaut: und jedenfalls eignet dem Allge-

meinbegriff in seiner Transcendenz nicht diejenige reelle Geltung und selbstständige Existenz, welche der Freiheitsakt in seiner über jedem Reihenzusammenhang sich firirenden Energie bei aller Transcendenz offenbart und besitzt: jeder Versuch, das Verhältniß der Freiheit zu dem natürlichen Reihenzusammenhang durch das Verhältniß des abstracten Allgemeinbegriffs zur concreten Wirklichkeit zu erklären, kommt in Widerspruch mit den unmittelbaren Thatfachen des Bewußtseyns. — Ganz dasselbe gilt nun auch von der Anwendung der Kategorie der Substanz in ihrem Gegensatz gegen die Accidentien. Die Kategorie der Substanz ist gar nichts anderes, als das Collectivum, welches alle beharrenden zu Bildung von Allgemeinbegriffen sich eignenden Elemente der Vorstellungswelt zusammenfaßt in einem möglichst abstracten Ausdruck: sie ist gar nichts anderes, als der abstracteste Allgemeinbegriff, der den Gesichtspunkt, nach welchem bei Auswahl der zu Bildung von Allgemeinbegriffen tauglichen Elemente verfahren wird, selbst wieder zu einer allen diesen Elementen gemeinschaftlichen und sie unter sich befassenden höchsten Gattungseinheit erhebt. Die Kategorie der Substanz kann daher weder das Wesen der Gottesidee, noch das Wesen der Weltidee, noch das Wesen der Freiheitsidee ausdrücken. Aber auch zu Verknüpfung dieser Ideen untereinander, oder der einzelnen Momente und Unterschiede dieser Ideen eignen sich diese Kategorien nicht: das Verhältniß Gottes zur Welt ist nicht von der Art, daß beide Ideen unter die Einheit Eines Gattungsbegriffs zusammenzufassen wären: und wie wenig die einzelnen Elemente der christlichen Gottesidee, die trinitarischen Unterschiede eine solche Verknüpfung zulassen, beweist die ganze Geschichte der über das Trinitätsdogma geführten Streitigkeiten: die Einheit des göttlichen Wesens, welche die trinitarischen Unterschiede verknüpft, als Einheit des Gattungsbegriffs oder als Einheit der Substanz darstellen, ist einerseits tritheistischer Irrthum, andererseits sabellianische Degradirung der trinitarischen Unterschiede zu verschwindenden Erscheinungsformen. — Sehen wir nun, ob nicht die Kategorien der Coordination, die Kategorie der Causalität oder die Kategorie des Zwecks, sich eignen, die unvermeidlichen theologischen Voraussetzungen unter einander und mit den empirischen Erscheinungen zu verknüpfen! Was zunächst den

Causalitätsbegriff betrifft, so haben wir schon gesehen, daß derselbe nur zu Verknüpfung der in's Endlose ausdehnbaren Reihe der wechselnden Erscheinungen von vornherein disponirt ist: das Moment zeitlicher Succession und zeitlichen Wechsels läßt sich schlechterdings nicht aus dem Causalitätsbegriff ausscheiden, und wenn wir uns ein vom Wechsel unberührtes Causalitätsverhältniß zu denken suchen, so müssen wir uns dasselbe so vorstellen, daß der Wechsel ein bloß numerischer ist, kein qualitativer, d. h. als ein fortgehendes Sich-wiederholen und reproduciren desselben Verhältnisses, als eine Reihe von einzelnen Bewegungen, die alle einander gleich sind: die Zeitform bleibt also, und damit auch die Zerfällung in eine zeitliche Reihe von verschwindenden Momenten. Dazu kommt, daß zwei Dinge, die wir uns im Causalitätsverhältniß zu einander denken, also, daß gewisse Veränderungen des Einen bestimmte Veränderungen des Andern erzeugen, nothwendig als Glieder Einer Reihe anzusehen sind: die Vorstellung einer eigentlich schöpferischen Causalität ist logisch unvollziehbar: wir können uns nur eine Ursächlichkeit denken, welche Veränderungen und neue Zustände und Verhältnisse der Dinge, nicht aber neue Substanzen bildet. Nun ist aber die Verknüpfung der Gottes- und der Weltidee durch den Begriff einer Schöpfungsthat ein unvermeidliches Postulat des christlichen Bewußtseyns wie der empirischen Beobachtung: denn was die letztere betrifft, so nöthigen uns eine Menge von Erscheinungen zu der Annahme einer Weltperiode, in welcher die physischen Vorbedingungen für die Existenz lebender endlicher Wesen nicht vorhanden waren: wie nun dieselben in der Welt entstehen konnten, darüber kann keine den Schöpfungsbegriff negirende Weltanschauung eine auch nur halbwegs vernünftige Hypothese aufstellen; der Schöpfungsbegriff bleibt somit wenigstens für das ganze große Gebiet des organischen und animalischen Lebens eine unvermeidliche Voraussetzung, ein unabweisbares Postulat: soll aber dieses Postulat eine Anknüpfung in der Gottesidee haben, so ist man genöthigt, das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt als ein schöpferisches anzusehen. Die Annahme eines bloßen Einwirkens Gottes auf die Welt setzt Gott und die Welt in die Continuität eines endlichen Reihen-

zusammenhangs als Glieder einer Reihe, was der Gottes- wie der Weltidee widerspricht; die Annahme einer productiven schöpferischen Causalität Gottes bezüglich der Welt ist eine durch keine logische Kategorie begreifbare, aber unvermeidliche Annahme und Voraussetzung, und die Dogmatik muß sich daran genügen lassen, die Unvermeidlichkeit dieser Annahme nachzuweisen; sie selbst nach logischen Kategorien zu begreifen, wird ihr nie gelingen. Dazu kommt nun aber noch eine weitere Schwierigkeit. Sollen wir uns nämlich die Gottesidee rein halten von einer ihrer Absolutheit widersprechenden naturnothwendigen Verschlingung in den endlichen Weltproceß, so müssen wir uns die schöpferische Causalität Gottes als eine freie denken, d. h. als eine Causalität, welche bleibt, auch ohne zu wirken: denn die Ausflucht, daß unter der göttlichen Schöpfercausalität nicht der absolute freie Gott selbst zu verstehen sey, sondern der bereits zur Schöpferthat disponirte Wille Gottes, schiebt die Schwierigkeit nur weiter zurück; denn diese Disposition des göttlichen Willens zur Schöpferthat muß selbst wieder als eine freie gedacht werden, und wenn wir bei ihr abermals ein sie nothwendig erzeugendes Motiv voraussetzen, so erhebt sich bezüglich dieses Motivs abermals dieselbe Schwierigkeit, wie es als ein frei vom göttlichen Willen gesetztes zu denken sey. Eine freie Causalität ist und bleibt ein Räthsel, weil sie die Vorstellung einer Ursache involviret, mit welcher nicht sofort und nothwendig auch die Wirkung gesetzt ist, einer Ursache, von der aus nicht auf die Wirkung geschlossen werden kann: es liegt hier die Aufgabe einer Synthese vor, welche doch frei bleiben soll von der nothwendigen Consequenz logischer Synthesen. Man wende hier nicht die Analogie menschlicher Freiheit ein! denn bezüglich dieser wiederholen sich dieselben Schwierigkeiten. Das Eingreifen der menschlichen Freiheit in den Naturzusammenhang ist ein schöpferisches, wunderbares, so gut als die freie göttliche Causalität; beide Ideen involviren die unlösbare Aufgabe, den Begriff eines absoluten, grundlosen Anfangens einer Bewegung zu denken, d. h. einen Begriff, der im schroffsten Widerspruch steht mit der logischen Kategorie der Causalität. Denn wenn wir auch bei dem Wirken der menschlichen Freiheit in dem äußern Naturzusammenhang immer ein Hindurchwirken durch den psychischen Lebensproceß be-

obachten, der Naturgesetzen unterworfen ist, so bleibt doch dieses In-bewegung-setzen des natürlich psychischen Organismus selbst ein unmittelbares Eingreifen der transcendenten freien Causalität, welches in letzter Instanz als ein grundloses Anfangen und Setzen zu denken ist. Diese Schwierigkeit stellt sich besonders da heraus, wo es sich um den Ursprung des Bösen handelt, wie dann wieder bei der Frage nach der Aufhebbarkeit der Sünde, nach der Möglichkeit und dem Princip der Erlösung: überall da haben wir es mit freien schöpferischen Causalitäten zu thun, die nothwendige Voraussetzungen und Postulate sind, selbst aber im Widerspruch stehen mit dem logischen Causalitätsgesetz. Zu diesen Antinomien kommt aber endlich noch diejenige, welche entsteht durch die unvermeidliche Beziehung der freien göttlichen Schöpfercausalität auf die menschliche Freiheit und ihre Aeußerungen: es stehen hier zwei Principien einander gegenüber, deren jedes in letzter Instanz als absolut zu denken ist (vgl. meine Grundbegriffe der christlichen Sittenlehre S. 13 ff.), und die doch beide weder identificirt noch coordinirt werden können: eine Subordination ist gefordert, aber es gibt keine Kategorie, welche dieselbe ausdrücken könnte, ohne das Wesen des einen oder andern Principis zu zerstören. Da aber der ganze ethische Proceß eben auf den Beziehungen der menschlichen Freiheit zum göttlichen Willen und zur göttlichen Offenbarung in allen ihren Formen beruht, so bleibt auch in dem ethischen Proceß immer ein Element, eine nothwendige Voraussetzung zurück, welche durch keine logische Kategorie erfassbar ist, und es wird nicht schwer seyn, jeder Ethik, die nicht vornweg auf den Freiheitsbegriff und die theologische Grundlage verzichtet, Voraussetzungen nachzuweisen, welche, einer Kritik nach logischen Kategorien unterworfen, Widersprüche zeigen; allein es genügt hier, auf Grund der Erfahrungsthatfachen die Nothwendigkeit solcher Voraussetzungen nachzuweisen, ihre Incommensurabilität für logische Kategorien von vornherein festzustellen und sich zum Bewußtseyn zu bringen. Der freie Geist des Menschen enthält die Möglichkeit des Widerspruchs und der Inconsequenz, er vermag dem, was logisch unmöglich ist, eine Wirklichkeit zu geben und die Gültigkeit der Gesetze, welchen er folgt, beruht nicht auf der Kraft und Nothwendigkeit

einer logischen Consequenz, sondern nur auf Imperativen, Antrieben und Bedürfnissen, denen er sich entgegenzusetzen vermag. Es liegt also eben in derjenigen Potenz des menschlichen Bewußtseyns, auf welcher in letzter Instanz auch die ganze Erkenntnißthätigkeit beruht, ein Element, das bei jeder logischen Operation vorausgesetzt selbst über den logischen Gesetzen steht und nicht nach ihnen für sich festgehalten, beurtheilt und mit Anderem verknüpft werden kann. Hier ist nun der Punkt, wo selbst gegenüber den rein empirischen Offenbarungsthatsachen sich eine Unzulänglichkeit der logischen Kategorien herausstellt, und gerade der Mittelpunkt und Gipfel aller Offenbarung, der historische Christus schon nach seiner rein menschlichen Erscheinung ist ein für keine logische Begriffsbildung völlig erreichbares Princip: denn was von den höchsten Potenzen des menschlichen Bewußtseyns gilt, welche gerade das Gebiet sind, auf das diese Offenbarung Gottes sich bezieht, in denen sie wirkt, und durch welche dem Menschen eine Gottähnlichkeit zukommt, die allein auch als das, was die in Christo gesetzte Verbindung eines göttlichen Principis mit der menschlichen Natur vermittelt, angesehen werden kann, — was von diesem innersten Mittelpunkt der menschlichen Persönlichkeit gilt, das muß auch von allem demjenigen gelten, was zunächst nur auf diesen Mittelpunkt sich bezieht und in ihm allein seine Bedeutung gewinnt, somit von der ganzen Reihe der geschichtlichen Offenbarungsthatsachen. Denn die göttliche Offenbarung ist als geschichtliche Thatsache immer durch menschliche freie Persönlichkeiten als durch ihre Werkzeuge vermittelt, und der Punkt, in welchem diese Offenbarungen in das als Werkzeug dienende menschliche Individuum eintreten, und in dem die göttliche Wirkung unmittelbar den Menschen berührt und zum Werkzeug umbildet, kann nur dieses höchste Element des menschlichen Bewußtseyns seyn, welches selbst für jede logisch begreifende Thätigkeit unfassbar ist, wie die Einwirkung der göttlichen Causalität auf dasselbe. Ebenso muß jede Christologie, welche nicht eine mechanische äußerliche Verbindung des göttlichen und menschlichen Factors in der Person Christi statuiren will, die Verknüpfung beider Elemente in diesem innersten Mittelpunkt der geistigen Natur des Menschen suchen, aber ebendamit ein Gebiet betreten, bezüglich dessen sie nur

eine Darlegung der unvermeidlichen Widersprüche geben kann, in welche jeder Versuch einer begrifflichen Synthese nach logischen Kategorien sich verwickelt; die logische Kategorie der Causalität ist hier völlig unzulänglich. — Nichten wir aber endlich noch unsere Aufmerksamkeit auf die letzte höchste Kategorie der Zusammenfassung, auf die Kategorie des Zwecks, so ist es zwar eine beliebte Art der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt, daß man sagt, Gott sey wie der Anfang so das letzte Ziel alles Endlichen, der eigentliche Weltzweck: allein sobald man mit dieser Synthese der Gottes- und der Welt-Idee Ernst macht, so stellt sich die Inadäquatheit dieses Satzes heraus. Denn die Idee der Welt als eines Ganzen ist wesentlich die Vorstellung einer in sich geschlossenen Einheit, die in sich selbst einen Mittelpunkt hat, auf den alles bezogen ist. Der eigentliche nächste Weltzweck kann also nur ein der Welt immanentes Centrum seyn, ein Mikrokosmos, in welchem sich alle Elemente des Makrokosmos zusammenfassen und in welchem alles Werden und alle Veränderung in der Welt ihr Ziel erreicht: ein solcher Mikrokosmos aber ist nur der Mensch als Glied in der Reihe der Weltwesen, und jedenfalls weist die logische Kategorie des Zwecks auf eine immanente, nicht auf eine transcendente Zweckseinheit: denn es handelt sich ja bei ihr um eine Synthese der wechselnden Elemente der Erscheinungswelt mit den beharrlichen, um eine Synthese, welche eine der Reihe der endlichen Einzelwesen immanente Einheit repräsentirt und so zur Repräsentation einer geschlossenen Reihe gelangt. Gott kann daher streng genommen nur insofern als Weltzweck angesehen werden, als er in einer menschlichen Persönlichkeit offenbar geworden ist: nur in Christo als dem, welcher der Gipfelpunkt der Weltentwicklung wie der Offenbarungsgeschichte ist, kann Gott selbst als Weltzweck angeschaut werden; nur wo Gott selbst aus seiner absoluten Transcendenz thatsächlich heraustritt und sich in seinen Offenbarungen sozusagen verendlicht und in den Reihencomplex der endlichen Welt eintritt, wird sein Verhältniß zur Welt durch die logische Kategorie des Zwecks annähernd bestimmt werden können. Aber auch für die logische Verknüpfung der Elemente des Weltzusammenhangs selbst nach der

Kategorie des Zwecks stellen sich Schwierigkeiten heraus bezüglich der durch die Sünde erzeugten Erscheinungen. Diese haben zwar auch eine Teleologie, welche sie unter einander und zuletzt mit der göttlichen Weltordnung verknüpft: aber diese Teleologie ist insofern eine unvollständige, als sie die Reihe der durch die Sünde gesetzten Erscheinungen nur in ihrem Endpunkt, nicht auch in ihrem Anfangspunkt verknüpft mit der Reihe der übrigen Elemente des Weltzusammenhangs. Die Sünde in ihrem Ursprung ist und bleibt zwecklos und ist ein absolutes Anfangen, etwas schlechtthin Unmotivirtes, dem der Character einer teleologischen Nothwendigkeit ursprünglich abgeht: jeder Versuch, den Ursprung der Sünde teleologisch zu erklären, zerstört den Begriff der Freiheit, und steht ebenso mit dem empirischen Freiheitsbewußtseyn, wie mit dem Wesen des Sittengesetzes in Widerspruch: die Sünde kann nie als nothwendiges unentbehrliches Mittel zu Erreichung der ethischen Zwecke, welche der Weltentwicklung gesetzt sind, angesehen werden. Aber wir können noch weiter gehen und überhaupt sagen: die Freiheit, als das Vermögen, zweckwidrig zu handeln, läßt die Anwendung der Kategorie des Zwecks nur insofern zu, als durch dieselbe die Reihe der ethischen Postulate und Imperative verknüpft werden kann, aber diese selbst sind mit der Freiheit nicht in eine streng logische Verbindung zu bringen, weil die Freiheit überhaupt in ihren innern Bewegungen, wenn auch nicht immer in ihren Aeußerungen, jeder logischen Consequenz, auch der Consequenz einer Teleologie sich entziehen kann. —

Von diesen Ergebnissen aus ließe sich auch näher bestimmen, welche Methode die theologische Wissenschaft anzuwenden hat, und wie der teleologische Gesichtspunkt, nach welchem sie die empirischen Offenbarungsthatsachen theils mit ihren transcendenten Voraussetzungen und mit den Elementen ihres irdischen Terrains zu verknüpfen, theils in ihren Wirkungen zu verfolgen sich bemüht, zu einer eigenthümlichen Verbindung der empirischen und philosophischen Methode führt, durch welche der ganze Kreis der nothwendigen, jedoch nie selbst begreifbaren und nach logischen Kategorien verknüpfbaren Voraussetzungen jeder Art menschlichen Erkennens

in engsten Zusammenhang gebracht wird mit dem Centrum und Gipfel aller Offenbarung, in welchem sowohl ein empirisches Factum, ein empirischer Ausgangspunkt, als ein absolutes Princip sich darbietet. —

Ueber die heiligen Schriften der Arier.

Von Professor Dr. R. Roth in Tübingen.

Das Nachfolgende ist, abgesehen von mehreren Auslassungen oder Zusätzen, eine im März des vorigen Jahres gehaltene Rede, welche nur den Zweck hatte, die Ergebnisse bisheriger Forschungen über den in der Ueberschrift genannten Gegenstand übersichtlich zusammenzufassen, und nicht für den Druck bestimmt war. Nachdem die Redaction gewünscht hat, diesen Vortrag in den Jahrbüchern abzu drucken, sind von dem Verfasser die nöthig scheinenden Aenderungen vorgenommen worden.

Eine theologische Zeitschrift wird allerdings an den Bestrebungen und Erwerbungen im Gebiete der Religionsgeschichte nicht vorübergehen dürfen, auch wenn dieselben weniger an der Tagesordnung wären, als sie gerade jetzt allenthalben sind. Die Theologie wird keinen Schaden davon haben, wenn sie über ihre nächsten Gränzen hinaussteht und in anderen Zeiten und anderen Kreisen die Aehnlichkeiten, aber noch mehr die Unterschiede des religiösen Lebens kennen lernt.

In dem Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Forschung der Gegenwart liegen aber die heiligen Bücher der Arier als die ältesten und reichsten Quellen für unsere Kenntniß der Glaubensformen zweier ausgezeichnet begabter Volksstämme, als der einzige Zugang zu der religiösen Urgeschichte derjenigen Völkerfamilie, welche nunmehr die Trägerin des Christenthums ist, wie seit vorchristlicher Zeit schon die Trägerin der Weltgeschichte.

— — — Die Bezeichnung „arische Völker“ haben neuerdings einzelne Gelehrte für die ganze Völkerfamilie zu gebrauchen angefangen, welche man bisher die indogermanische nannte; so daß auch wir Deutsche, die Slaven, Griechen, Römer diesen Ehrentitel zu führen hätten. Es ist aber durchaus kein hinreichender Grund vorhanden, von dem üblichen Gebrauch abzugehen. Jede Aenderung in den Namen stiftet nur Verwirrung bei denjenigen, welche des Stoffes nicht vollkommen mächtig sind; und je mehr des Neuen ist, was die Orientalisten aus ihren Entdeckungen allmählig in den Kreis des allgemeinen Wissens einzuführen suchen und suchen müssen, desto mehr sollten sie darauf bedacht seyn, an das bereits Verstandene und allgemein Angenommene anzuknüpfen, anstatt dasselbe auf's Neue unsicher zu machen. — Ich bleibe also dabei stehen, „Arier“ nur die beiden Völker zu nennen, welche sich selbst mit diesem Namen „die Getreuen, Eigenen, die populares“ genannt haben, die Inder und Iranier. Iranier selbst ist nur eine andere Form desselben Wortstammes.

Daß die Perser, also der iranische Zweig der Arier, heilige Bücher und zwar von sehr bedeutendem Umfang besitzen, davon weiß das Alterthum viel zu reden. In diesen Büchern, meinte man, sey jene Zauberweisheit gelehrt, die man mit einem aus dem Orient selbst gekommenen Worte Magie nannte; eine Weisheit, für deren Begründer überall Zoroaster gilt. Vor diesem Namen hatte das Alterthum eine gewaltige Achtung; ganz unverdientermaßen, denn die Achtung galt nicht sowohl einer reineren Erkenntniß der göttlichen Dinge, als jener Magie; und mit Magie hat der wirkliche Zoroaster nichts zu thun. Trotz dieser Berühmtheit ist es erstaunlich Weniges, was wir über den Mann, fast gar Nichts, was wir über die Bücher erfahren. Und selbst wenn die vielen Berichte über persische Zustände und Geschichte, welche namentlich im 4. und 3. Jahrhundert vor Christo durch Griechen verfaßt und sämmtlich für uns verloren sind, wohlbehalten in unsere Hände gekommen wären, würden wir in diesem Stücke wohl kaum mehr wissen. Denn gewiß würden die späteren, gerade nach solchen Geheimnissen gierigen Jahrhunderte nicht unterlassen haben, derartige Angaben nachzuschreiben.

Man erstaunt, wenn man mit den gangbaren Ansichten über

die Bedeutung Zoroasters in der Religionsgeschichte Irans, die Reihe der griechischen Quellen durchmustert, nicht nur so Weniges über ihn, sondern überhaupt so spät erst seinen Namen zu finden. Der erste Grieche, welcher von ihm zu reden weiß, ist Ktesias aus Knidos, der bekannte Leibarzt des Perserköniges Artaxerxes, ein Mann, der vielerlei gehört und gesehen hat, aber ein leichtfertiger, eitler und prahlerischer Schriftsteller. Siebenzehn Jahre in Persien selbst, sogar in der Umgebung der königlichen Personen, zugebracht mußten ihn in den Augen seiner Landsleute mit einem eigenthümlichen Glanz umgeben; das nach morgenländischen Neuigkeiten begierige Griechenvolk staunte den Heimgekehrten an und hoffte von ihm zu hören, was zuvor noch kein Anderer zu erzählen gewußt hatte. Ktesias ließ sich verführen, er rühmte sich wirklich einer genauen Bekanntschaft mit den geheimen Fäden der persischen Geschichte, welche bisher kein Grieche gekannt hatte, rühmte sich einer Benützung der Urkunden in königlichen Archiven. Und doch hat er die allerwichtigste Urkunde Persiens, welche Jedermann zugänglich war und an welcher er auf der Reise von Babylon nach Ekbatana oft genug vorübergekommen seyn mag, jene große Felseninschrift des Darius *) nicht lesen können oder nicht lesen wollen, und, was schlimmer ist, eine ganz abgeschmackte lügenhafte Fabel daraus gemacht, deren Heldin die Semiramis ist.

Geschichte ist also das nicht, was der persische Leibarzt erzählt; es ist aber auch nicht überall eitle Fabel, wie in dem eben-erwähnten Fall, sondern es ist meist eine Mischung von Dichtung und Wahrheit. So ist auch dasjenige anzusehen, was wir von ihm — als dem ersten unter den Griechen — über Zoroaster erfahren; und zwar aus einer bei Diodor von Sicilien 2, 6 erhaltenen Stelle, wo man Zoroasters Namen, statt der ungeschickten Verbesserung in Dryartes wieder in den Text bringen muß **).

*) Von Bisutun oder Behistun.

**) Der Beweis dafür, daß diese Stelle im Diodor dem Ktesias gehört und daß Zoroasters Name dort wiederherzustellen ist, kann leicht geführt werden. Die Herausgeber Diodors (die Didot'sche Ausgabe ist mir nicht zugänglich gewesen) haben hier eine falsche Gelehrsamkeit angebracht und einen aus der Geschichte Alexanders bekannten Namen eines Baktrischen Königs, Dryartes, jenem alten Fürsten von Baktra aufgedrängt. Die Handschriften lesen

Zoroaster ist ihm ein König der Baktrier, eines streitbaren und zahlreichen Volkes. Gegen ihn zieht Ninus der Assyrier, schlägt ihn in offener Feldschlacht und belagert seine große und feste Stadt Baktra, deren Einnahme übrigens nur gelingt durch die List und Tapferkeit der Semiramis, welche Ninus nachmals zum Weib nimmt. — Diese Nachricht, so wunderbar sie aussieht, ist dennoch von einigem Belang. Zoroaster steht an der Spitze der Baktrier, des einzigen iranischen Volksstammes, welcher der heranwachsenden assyrischen Herrschaft für einige Zeit zu widerstehen vermag, und ist in der Sage ein Zeitgenosse der Semiramis. Ist nun gleich Zoroaster gewiß niemals König in Baktrien gewesen, hat er eben-
 sowenig je mit Ninus und Semiramis gekämpft, so gibt die Fabel doch dafür Beleg, daß man schon um's Jahr 400 den Zoroaster in derselben Zeit dachte, welcher die mythische altaassyrische Königin angehörte; daß man von früher Kraft und Größe Baktrischer Herrschaft wußte; endlich auch dafür, daß man die Abhängigkeit

Ἐξαορτης, ὁ Ζαορτης oder ὁ Ξαορτης, die Poggische Uebersetzung geradezu Zoroaster. Kephalion aber, der Geschichtschreiber, aus welchem Eusebius und Joannes Malalas einige Stücke auf uns gebracht haben, hat aus Ktesias den Namen Zoroaster ausgezogen. Syncellus p. 167. *Ἐντ' ἐπάγει γένεσιν Σεμράμεως καὶ Ζωροάστρου μάγον ἔτη τε νβ τῆς Νίνου βασιλείας*. Euseb. Chron. p. 41. Mai. Deinde addit Samiramidis genitram: itemque (narrat) de Zaravaste mago, Bactrianorum rege et de bello quo hic a Samiramide superatus est. Armenischer Eusebius I, 91. Vgl. auch Moses von Chorene I. c. 16. Nicht anders auch Arnobius in der leider sonst verdorbenen Stelle *adv. nationes* 1, 52., welche in Hildebrands Ausgabe lautet: *age nunc veniat quaeso per igneam zonam Magus interiore ab orbe Zoroastres Hermippo ut assentiamur auctori Bactrianus, et ille conveniat ejus Ctesias res gestas historiarum exponit in primo Armenius, Zostriani nepos, et familiaris Pamphylus Cyri etc.* (wo jedenfalls unrichtig interpungirt ist, da Ktesias keinen armenischen Zoroaster, sondern vielmehr einen baktrischen aufführt; womit zusammenzustellen ist ebenfalls bei Arnobius 1, 5 *ut inter Assyrios et Bactrianos Nino quondam Zoroastrequae ductoribus non tantum ferro dimicaretur et viribus etc.*) Zweifelhaft kann nur noch bleiben, ob Ktesias den Namen in der sonst gewöhnlichen oder in einer eigenthümlichen Form aufgeführt habe. Für jenes spricht der allgemeine griechische Gebrauch bis auf Plutarch und die Kirchenschriftsteller herab, für dieses die Lust des Ktesias in abweichender Ausgabe und Schreibung persischer oder überhaupt morgenländischer Namen seine Sprachkenntniß zu zeigen, und die Lesarten bei Diodor.

Ostirans vom Westen weit zurückverlegte und schon von den Gründern der assyrischen Macht bewirkt dachte.

Und in der That scheint mir dieses Zurückschieben des Zoroaster und der mit seinem Namen verbundenen religionsgeschichtlichen Periode der Wahrheit immerhin näher zu kommen, als die in den ersten christlichen Jahrhunderten aufgekommene und vor kurzem noch fast allgemein angenommene Meinung, daß Zoroaster ein Zeitgenosse des ersten Darius des Sohnes des Hystaspes gewesen sey; eine Meinung, welche auf keinem besseren Grund, als auf einer Namensverwechslung, und dazu einer recht ungeschickten beruht.

Auch sind alle Griechen nach Ktesias, bei denen von jetzt an Zoroaster als Stifter des persischen Glaubens, oder was damit gleichbedeutend ist, der Magie auftritt, jener Ansicht. Ich will hier nur erwähnen, daß Eudorus, ein reiselustiger Philosoph, Landsmann des Ktesias, der in Egypten sich Weisheit geholt hat, meint, Zoroaster habe sechs Jahrtausende vor Platos Tode gelebt, und Aristoteles selbst scheint ähnliche Ansichten getheilt zu haben. Die sechs Jahrtausende oder auch Bestimmungen wie 5000 Jahre vor dem Fall Trojas und dergleichen kommen überall wieder; bei Platos Schüler Hermodorus, bei Hermippus und Anderen. Diese Einigkeit zahlreicher griechischer Gewährsmänner, bis auf Alexander und nach ihm, in der Versetzung Zoroasters in eine vorgeschichtliche Zeit; der gleichmäßige Mangel an näheren Angaben über seine Person und seine Schicksale — wird zu dem Schluß berechtigen, daß ihre morgenländischen Berichterstatter selbst gleich übereinstimmend ihren Religionslehrer in grauem Alterthum gesucht und hervorspringende Züge aus seinem Leben — geschichtliche oder sagenhafte — schwerlich bejessen haben. — Alexander von Macedonien hatte den Weg zu allen iranischen Völkern geöffnet, bei welchen der Dienst des Ormuzd, Zoroasters Lehre blühte; und seine Begleiter fanden unter dem Geräusch der Waffen und zusammenstürzender Herrschaften, unter den Sorgen für Neugestaltung des Zertrümmerten dennoch Zeit, Menschen und Sitten zu beobachten. Sie vergaßen nicht die Meinungen der wunderlichen indischen Philosophen auszuforschen und aufzuzeichnen, aber von Zoroaster, dessen Lehre beinahe durch das ganze von ihnen

eroberte Reich blühte, wissen sie nichts zu erzählen. Diese Thatfache mag insbesondere Angesichts des Sagenreichthums, mit welchem spätere Jahrhunderte den Religionsstifter umgeben, auffallend erscheinen, sie steht aber nicht nur mit den allgemeinen Gesetzen solcher Sagenbildung nicht im Widerspruch, sondern sie stimmt auch mit der einheimischen religiösen Ueberlieferung in der ältesten auf uns gekommenen Gestalt wesentlich überein, welche nicht viel mehr von ihm zu sagen weiß, als daß Ormuzd ihn zum Propheten des wahren Glaubens machte. Diese Ueberlieferung ist enthalten in den heiligen Büchern der Iranier, deren Abfassung eben dem Zoroaster zugeschrieben wird, und welche wir Zenda-vesta nennen — mit einem übrigens ganz falschen Namen. Die Sprache der Bücher nennen wir Zend; auch dies ist irrig. Beide Ausdrücke mögen aber beibehalten werden, da sie einmal gangbar geworden sind. Diese Bücher liegen seit Kurzem gedruckt vor, vollständig, in einem schmucken Bande von ungefähr 500 Quartseiten. So hübsch sich das aber von außen ansieht und zum Ge-
nuß einladet, so kläglich ist der kritische Zustand der Texte.

Ich will hier nicht reden von den Mühen, welche es gekostet hat, das Verständniß dieser längst verflungenen Sprache, welche von den wenigen glaubenstreuen Nachkommen des einst so mächtigen Volkes vor den Feueraltären zwar geplappert aber nicht verstanden wird, wieder in's Leben zurückzurufen; ich will nur darlegen, wie uns jetzt diese heiligen Bücher sich darstellen.

Ich beginne mit der Schrift, in welcher diese Bücher geschrieben vorliegen. Sie ist semitisch, führt aber nicht etwa auf die ältesten Formen semitischer Schrift zurück, sondern vielmehr auf die syrischen Schriften um den Anfang der christlichen Zeitrechnung, auf dieselbe Quelle, aus welcher etwas später das arabische Alphabet geflossen ist. Ist dieses gegründet, so müssen unsere Texte etwa unter der Herrschaft der Arsaciden in die vorliegende schriftliche Form gebracht worden seyn und zwar im westlichen Iran. Dort aber und um jene Zeit können sie nicht entstanden seyn; dagegen läuft der ganze Inhalt des Zendavesta, der nicht nur um viele Jahrhunderte älter ist, sondern auch im östlichen Iran entstanden seyn muß.

Man wird also zu der Annahme geführt, daß diese Texte in

einem der ersten christlichen Jahrhunderte zwar geschrieben, aber nur umgeschrieben worden sind, umgeschrieben aus einer früheren Aufzeichnung, für welche, wenn dieselbe in Ostiran heimisch war, das dort gebräuchliche, seit einigen Jahren uns aus baktrischen Münzen und wenigen Inschriften bekannte sogenannte arianische Alphabet gedient haben mochte. Es wäre aber nicht eine einfache Umschreibung, sondern gleichzeitig eine Zusammenfassung und Ordnung von Trümmern einer älteren Literatur gewesen.

Ist diese Vermuthung richtig, so lösen sich damit zahlreiche Räthsel. Einmal begreifen wir, wie unsere Texte so durchaus fragmentarisch seyn können — was heutzutage endlich Niemand mehr läugnet — wenn der Sammler überhaupt zusammenraffte, was er von solchen kostbaren Resten noch auffand. Es überrascht uns nicht, ungeschickten zwecklosen Einschiebungen zu begegnen: denn der Compiler jener Zeit mochte nur unvollkommene Kenntniß der alten ostiraniischen Sprache haben. Es wird uns deutlich, warum die Rechtschreibung so außerordentlich mangelhaft, warum namentlich die Vocalschreibung und der ganze Vocalismus so lose und zerfahren erscheint, wenn in eines der damals gebräuchlichen semitischen Alphabete umgeschrieben wurde.

Vor uns liegt also nicht die erste und ächte Aufzeichnung des von Zoroaster verkündigten Glaubens an den im Lichte wohnenden heiligsten Geist, an Ormuzd; eine Aufzeichnung, welche beträchtliche Zeit vor dem Auftreten der Achämenidendynastie in Persien muß gemacht worden seyn. Was wir haben, das sind nur die kümmerlichen Reste eines größeren statilicheren Baues, entsteht durch ungeschickte Zuthaten und unrichtig zusammengefügt. — Es sind Lieder, Anrufungen, Gebete, Bruchstücke von Sagen, Theile eines Gesetzbuches; immer noch Stoff genug, um befriedigende Resultate der Untersuchung zu versprechen, werthvoll genug, um den Forscher zu reizen und zu fesseln.

Denn obschon hier nicht die unmittelbaren Worte jenes uralten Propheten zu finden sind, von dessen Ruhm die alte Welt voll war, indem vielleicht nur wenige Lieder auf ihn zurückgehen; so sind es doch ächte Zeugnisse aus seiner Gemeinde, durchweht von dem sittlichen Geiste des Gesetzgebers, dessen Theologie darauf ausging, die Uebernatürlichkeit Gottes als eines Geistes zu lehren,

dessen Sittenlehre nicht bloß priesterliche Reinheit forderte, sondern Reinheit in Gedanken, Worten und Werken. Und — eine Gemeinde von Gläubigen, welche jetzt freilich nicht mehr Ormuzdabeter, sondern Feueranbeter sind; eine mißhandelte, seit lange in Stücke zerrissene und vom väterlichen Boden fast vertilgte Gemeinde betrachtet diese Bücher als das von ihrem Propheten unter göttlicher Mitwirkung gegebene für alle Zeiten gültige Gesetz. Sie sind ihr das, was der Veda dem Inder, was die beiden biblischen Sammlungen dem Christen, was der Koran dem Moslim ist.

Weit einfacher und leichter als das Verständniß und die Würdigung des Zendavesta ist uns die Einsicht in das Wesen der indischen Religionsbücher geworden. Auch diese Studien sind übrigens noch ganz neu; im Grunde erst zwanzig Jahre alt, wenn man die berühmte Abhandlung H. Th. Colebrookes ausnimmt, „über die heiligen Schriften der Hindu, 1805,“ welche sich übrigens durchaus nur auf der Oberfläche hält. Und es mag noch manchen gelehrten Brahmanen alten Styles geben, welcher seine heiligen Bücher ängstlich vor den Augen und Händen der Barbaren hütet, während dieselben Bücher in Europa auf den Weltausstellungen paradiren, um zu zeigen, wie weit man es im Druck der indischen Charaktere gebracht hat.

Ihre sämtlichen heil. Bücher fassen die Inder unter dem Namen Veda zusammen, d. i. das Wissen, nämlich von göttlichen Dingen. Oder nennen sie dieselben auch Offenbarung, eigentlich das Gehörte, im Gegensatz zu der Erinnerung oder Ueberlieferung, d. h. zu dem, was in Sitte und Recht menschliche Tradition ist.

Das Wort Veda bezeichnet nun eine ganze Menge von Büchern, welche zusammengenommen an Umfang den Zendavesta mehr als zehnmal übertreffen. Sie zerfallen aber in drei leicht unterscheidbare Klassen: Lieder- und Spruchsammlungen, liturgisch dogmatische Werke, religionsphilosophische Tractate. Von diesen drei Klassen ist die erste, von welcher allein ich sprechen will, die Lieder sammlungen, bei weitem die wichtigste, die älteste, der Kern des Ganzen; das ist der Veda oder vielmehr, da es vier solcher Sammlungen gibt, das sind die Veden im engeren und eigentlichen Sinn.

Ihren Inhalt bilden Lob- und Danklieder an die Götter,

Gebete, Opfergesänge und Sprüche, welche von den Altvordern des Volks, gleichsam von seinen Patriarchen gedichtet, je in ihren Geschlechtern und Stämmen von den Vätern auf die Söhne vererbt und allezeit beim Gottesdienste gebraucht waren, weil, wie die indische Theologie selbst sagt, die späten Enkel nicht mehr im Stande waren, das Göttliche so mit voller Intuition zu fassen, wie jene Vorväter, welche eines näheren Verkehrs mit den Göttern theilhaftig und von tadellosem Wandel waren.

Was auf diese Weise lange in mündlicher Ueberlieferung gelebt hatte, das wurde endlich gesammelt und geschrieben. Die Sammlung mag ungefähr um's Jahr 700 v. Christo fallen; wenigstens die des eigentlichen Liederbuches, des Rigveda, der nicht weniger als tausend Lieder, freilich aus verschiedenen Perioden, aber größtentheils sehr alte enthält. Die Sammlung und Redaction dieses Buches ist ein staunenswerthes Werk der indischen Gelehrsamkeit. Die Lieder sind hier nicht bunt durcheinandergeworfen oder nur nach äußerlichen Gesichtspunkten geordnet, sondern sie sind in zehn Bücher vertheilt, von welchen die acht ersten jedesmal den Liederchat eines Geschlechtes sachlich geordnet enthalten; das neunte Buch enthält die Lieder für eine besondere Opferart, das Somaopfer, das zehnte einen gemischten Nachtrag zu den vorangehenden Büchern, zum Theil solche Lieder, über deren Verfasser wahrscheinlich keine sichere Tradition vorhanden war. Und wie die Zusammenstellung, so ist auch die Redaction des Textes mit Sorgfalt und Sachkenntniß gemacht. Schon damals war die Sprache der Lieder eine veraltete, ein Theil ihres Inhaltes schwer verständlich, und es war keine leichte Sache, das aus dem Munde der Volksgenossen, wohl vorzugsweise der Priester und der Geschlechtsältesten in verschiedenen Landstrichen Aufgenommene von Entstellungen und Fehlern zu reinigen.

Ob dieses Verdienst einem Mann, oder vielleicht einer ganzen Brahmanenschule gebühre und welcher es gebühre, darüber sind sichere Angaben wenigstens bis heute noch nicht gefunden. Scheint also die indische Theologie gegen jene Sammler nicht nach Verdienst dankbar zu seyn, so hat sie dagegen um so mehr gethan, um ihr Werk zu sichern und vor Entstellungen zu bewahren. Dazu sind Veranstellungen getroffen, dergleichen keine andere Litera-

tur aufweist, so daß jeder Buchstabe des einmal angenommenen Textes als vollkommen gesichert anzusehen ist. Ähnliches, aber nicht in gleicher Ausdehnung und Sicherheit, findet bekanntlich bei den kanonischen Büchern alten Testaments und beim Koran statt.

Auf diese Weise ist uns bei den Indern das religiöse lyrische Lied in ganzen Massen aus einer Periode des Völkerlebens aufbewahrt, aus welcher wir bei anderen Nationen überall nur kleine Bruchstücke besitzen. Hier liegt es frisch und lebenskräftig vor, und ist nach Form und Gehalt, in der Kraft der Empfindungen und Gedanken, Gedrungenheit des Ausdrucks so vollendet, daß keine Periode der spätern indischen Literatur dasselbe wieder erreicht hat. Und darin, daß hier aus der Jugendzeit eines Volks vom indogermanischen Stamm die sprechendsten Zeugnisse vorliegen, beruht die weitgreifende Bedeutung dieser Sammlungen. Allerdings findet man hier nicht die Geschichte von Königreichen und Dynastien, von berühmten Heerführern und Staatsmännern, aber man findet, wenn man zu lesen versteht, die Geschichte des menschlichen Geistes, der an der Betrachtung der Natur, des Wesens der Gottheit und des Menschen sich entwickelt; man sieht, wie manche Erkenntnisse neu und überraschend sich erzeugen und den tiefsten Eindruck auf die Gemüther machen, welche von späteren Geschlechtern wie eine gangbare Münze gehandhabt werden; man sieht wie die Grundzüge geselliger Ordnung, wie Sitte und Recht aus den einfachsten Anfängen geboren werden.

Der religiöse Glaube endlich, welcher den nächsten Inhalt dieser Lieder und Sprüche bildet, ist nicht weniger ursprünglich als alle übrigen Anschauungen derselben. Durch Vergleichung desselben mit der Glaubenslehre des Zendavesta können wir sogar zurückschließen auf diejenige Gestalt der Religion, welche bestanden haben mag zu der Zeit, wo die beiden arischen Bruderstämme noch ungetheilt, noch ein Volk in ihrer gemeinsamen Heimath wohnten, in einer Zeit, welche weit zurückliegt hinter aller geschriebenen Geschichte.

Diese Heimath der Arier muß im Nordosten der nachmaligen Sitze der Iranier, im Nordwesten der Sitze der Inder gesucht werden; sie umfaßt die großen Gebirgsländer am oberen Lauf des Sihon und Dschihon: Badachschan, Buchara, Fergghana, Hissar,

— was man heutzutage mit dem Namen Turkestan zusammenfaßt, — Länder reich an Reizen und an Schrecknissen der Natur, ganz dazu gemacht, die Kräfte eines jugendlichen Volkes zu üben. Dort ist die arische Religion, die Lichtreligion entsprungen; diejenige Religion, welche im Licht das Gleichniß des Geistes sieht, welche Licht für das Prinzip alles göttlichen Lebens hält; nicht dasjenige Licht, welches Sonne und Gestirne auf die Erde ausströmen, sondern das den ganzen Himmel füllende Licht, von welchem Sonne und Gestirne nur einzelne Erscheinungen sind.

Diese Religion ist mit der Trennung des arischen Volkes in zwei Aeste, in Indier und Iranier, — in zwei Religionsformen auseinandergegangen, von welchen die eine im Veda, die andere im Zendavesta in der ältesten urkundlich erreichbaren Gestalt uns überliefert ist.

Für die oberflächliche Betrachtung erscheinen zwar diese beiden ziemlich verschieden, wenn man aber sorgfältiger sucht, so kann man die Fäden verfolgen, welche zu einem gemeinsamen Ausgangspunkt leiten. Welche von beiden Glaubensformen den ursprünglichen Charakter treuer gewahrt habe, ist indessen nicht ganz leicht zu entscheiden. Im Großen betrachtet hat die Ormuzdreligion die Grundlagen des gemeinsam-arischen Glaubens fester gehalten und richtiger fortgebildet, aber man fühlt es ihr wohl an, daß sie durch eine Reformation hindurchgegangen ist. Als Urheber dieser Umgestaltung erscheint eben Zoroaster. Zoroaster ist also nicht Stifter der Religion in dem vollen Sinn, wie Gautama Buddha Stifter des Buddhismus ist, sondern er hat einen vorhandenen Glauben gereinigt und neu festgestellt und beruft sich dafür auf besonderen göttlichen Auftrag und Belehrung. Das ist die Bedeutung, welche die heiligen Texte selbst mit ganz deutlichen Worten seiner Thätigkeit beilegen. Es ist ihm in dieser Hinsicht Muhammed zu vergleichen, welcher ebenfalls nicht einen neuen zuvor nicht dagewesenen Glauben aufzurichten beabsichtigte, sondern vielmehr darauf ausging, den durch das Judenthum und Christenthum, wie er meinte, verdunkelten reinen Glauben der Erzväter wieder herzustellen. Zoroaster hat manche wesentliche Seiten des alten Glaubens verwischt, hat Alles, was zur Vergöttlichung von Naturkräften und Erscheinungen leiten konnte, beseitigt, hat die

früher verehrten Genien dieser Art als Dämonen bezeichnet, hat das Thieropfer aufgehoben, hat dem Kampf des Guten und Bösen dadurch seine rechte Bedeutung gegeben, daß er denselben nicht vorzugsweise als einen von göttlichen und dämonischen Gewalten geführten gelten läßt, was sonst vorwiegend die Anschauung des ganzen Alterthums ist, sondern den Menschen selbst mitten hineinsetzt und ihm sagt: wähle zwischen dem heiligen und dem bösen Geist. — Um neben diesen Lichtseiten seines reformatorischen Werkes auch auf einzelne Schatten hinzuweisen, erinnere ich daran, wie durch das Zurückziehen der göttlichen Genien aus dem Wechsel des Naturlebens dieses um so mehr den dämonischen Kräften zum Tummelplatz geöffnet wurde. Alles was in der Natur widerwärtig, böse ist, ist dämonisch. Das ist das Gebiet der bösen Geister, von welchem aus sie den Menschen zu packen und zur Sünde zu verleiten suchen. Daher die Mangelhaftigkeit der Reinigkeitsgesetze, damit der Mensch in keine Berührung mit dem Reiche des Bösen komme, wodurch diesem eine Handhabe an ihn gegeben würde.

Im Vergleich namentlich mit der zuletzt erwähnten Seite des Zoroastrismus ist die alte indische Glaubensform den Ursprüngen ähnlicher geblieben. Sie ist sich selbst überlassen fortgewachsen, ohne einen bedeutenden Eingriff zu erfahren. Dabei hat sich zwar ihr Mittelpunkt allmählig verrückt, was im Vordergrund stand, wurde zurückgedrängt, der ganze Bau aber blieb vollständig und in seinen einzelnen Theilen noch immer leicht erkennbar. Die geschichtliche Bewegung ist die, daß jenes überfinnliche Element des gemeinsamerischen Glaubens, welches Zoroaster hervorzuheben und zu kräftigen wußte, Schritt für Schritt weiter zurückweicht, während das sinnliche, die Vergötterung des natürlichen Lebens, welchem zuvor eine weit bescheidenere Stelle angewiesen war, immer kräftiger hervortreibt und das andere überwuchert.

Wie die Religionen nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinanderstrebten, und darum bald genug äußerlich sich ganz unähnlich werden mußten, so gingen auch die Wege der Völker auseinander. Den Iraniern war der Weg nach Westen gewiesen. Dort hat ihre politische Entwicklung ihren Höhepunkt erreicht unter der Herrschaft der Achämeniden, und ist gewaltsam gebrochen wor-

den durch die Griechen, ein ihnen stammverwandtes Volk, wenn gleich gerade sie vorzugsweise dem Griechen als die Barbaren galten.

Die Inder aber zog es nach dem Süden. Im Indusland waren sie erstarrt und zu einem mächtigen streitbaren Volk herangewachsen, in denselben Landstrichen, in welchen nachmals Alexander jenes tapfere Volk fand, das ihm und seinem sieggewohnten Heere solche Achtung einflößte, daß er hier seinen Zügen ein Ziel setzte. „Denn — so sagt Arrian — Alexander und die Seinen haben gefunden, daß die Inder, alle diejenigen wenigstens, zu welchen er mit seinem Heere kam, und er kam zu vielen, kein Gold besitzen, und nichts weniger als weichlich leben; daß sie vielmehr groß von Körper, der größte Menschenschlag in Asien sind, und bei weitem die streitbarsten, wenigstens unter den damaligen Bewohnern Asiens.“

Aus diesen Ländern um den Indus zogen schon frühe, wie es scheint, gerade die mächtigsten Stämme weiter nach dem reizenden Südlände am Ganges. Dort gründete sich der Mittelpunkt des späteren indischen Lebens, das ist ihr Mittelland geworden und geblieben. Von nun an schlägt ihre Entwicklung ganz andere Wege ein, welche wir hier nicht weiter verfolgen. Aber bei allen den außerordentlichen Umgestaltungen, welche namentlich ihr religiöses Leben durchlief, haben sie dennoch jenes Vermächtniß aus uralter Zeit, die heiligen Bücher, als ihr kostbarstes Gut unangetastet bewahrt. Auch für uns, die wir jetzt ihre Lehrmeister in Erklärung dieser Bücher geworden sind, auch für uns ein Gut, — freilich nicht um der Weisheit willen, welche die Inder darin zu haben vermeinten, sondern als eine unverfälschte Urkunde, durch welche uralte Zeiten uns vor Augen treten, zu denen vor dem unser Blick nicht gereicht hatte.

Das Selbstzeugniß des johanneischen Christus.

Ein Beitrag zur Christologie

von C. Weizsäcker.

Die Theologie hat einen Mittelpunkt, in welchem ihre höchsten Aufgaben zusammenlaufen; es ist dieß nicht eine Wissenschaft, sondern nur eine einzelne Lehre, oder, wenn wir genauer seyn wollen, eine Thatsache, die Thatsache der Person, des Lebens und des Wesens Jesu selbst. Denn die Theologie ist nicht eine rein speculative Wissenschaft, sie ist ebensosehr eine empirische und historische. Beide Seiten werden sich in ihrem ganzen Gebiete berühren; aber der Ort, an welchem sie sich decken und ihre gemeinsame Wurzel haben, ist eben die Erscheinung Jesu, und das Wissen um dieselbe. Hier liegt der unüberwindliche historische Charakter des Christenthums. Man hat oft genug versucht, die vermeintliche Substanz seines Glaubens loszutrennen als allgemeine Wahrheit von der Person Jesu, so daß er nur der zufällige Ausgangspunkt für dieselbe wäre. Gelänge das, so würde das Christenthum als solches aufhören; wir hätten dann jene Vernunftreligion mit unendlicher Fortbildungsfähigkeit ihres Kernes, wie sie oft erstrebt und wohl auch in vorzeitiger Siegestrunkenheit verkündet wurde. Aber es ist bis jetzt nicht gelungen, sondern mit einer wunderbaren Zähigkeit haben jene Elemente des Christenthums, in denen man sein Wesen fand, die allgemeinen Wahrheiten, die sittlichen Anschauungen, selbst immer wieder das verläugnete Band, welches sie an ihren geschichtlichen Ursprung knüpft, geltend gemacht. Der historische Charakter hat in seiner Hartnäckigkeit allen jenen Versuchen Troß geboten, auch ohne daß wir Protestanten dieses Band durch eine Institution, wie es in der katholischen Abhängigkeit von der Tradition geschieht, schützen würden. Im Gegentheile, das Einheitsband des Geistes, auf dessen Kraft wir vertrauen, indem wir die Forschung der Gewissen frei geben, und das der oberflächlichen Rechnung wohl so zerbrechlich scheint,

hat sich in mehr als dreihundert Jahren schon viel kräftiger gezeigt. Die evangelische Kirche kann von Christo abfallen, aber sie kehrt wieder zu ihm zurück. Die katholische hört nicht auf, ihn im Munde zu haben, aber sie kann ihn dabei vergessen.

Werden wir nun denen zustimmen, welche diesen starken Erhaltungstrieb des Historischen im Christenthum nur aus dem bleibenden Bedürfnisse der Mehrzahl, sich auf ein Positives zu stützen, liege es auch noch so ferne, mithin im Grunde aus der Schwäche und Unfreiheit ihrer Denkweise ableiten? Ich will hier nicht darauf eingehen, daß diese Ansicht eben nur da möglich ist, wo der Wesensgehalt der christlichen Grundanschauungen, durch den sie Lebensmächte geworden sind, verkannt wird. Es sey vielmehr nur an die Thatfache erinnert, daß eben dieses Zurückgehen auf die Person Jesu und Festhalten an ihr nicht minder die Wurzel der speculativen Richtung, der idealsten Bildungen des Dogmas gewesen und stets geblieben ist. Nicht darum geht das Christenthum auf seinen Urheber zurück, um nun in ihm mit seinem Denken zu ruhen; sondern in seiner Anschauung werden ihm die höchsten Aufgaben dieses Denkens lebendig. Wie aus dem Frieden des Lebens, den der Christ in Jesu findet, die Fülle kräftigster sittlicher Erhebung und weltüberwindender Beweisung geboren wird, so wird dem christlichen Geiste dieselbe Person Jesu, auf die er alle Wahrheit seines Glaubens zurückführt, selbst zur Quelle seines ernstesten Ringens um die Erkenntniß der göttlichen Dinge und der höchsten Erleuchtung über dieselbe. Und wenn der Glaube zeitweise gegenüber von einer seine Heiligthümer bedrohenden Wissenschaft mächtig auf die einfache Thatfächlichkeit des geschichtlichen Christus zurückgewiesen hat, so ist es doch wiederum dieser Christusglaube, welcher verhindert, daß je das freie Streben des Geistes nach Erkenntniß der göttlichen Wahrheit unter dem Drucke des bloßen praktischen Bedürfnisses erdrückt werde; man kann nicht bei der Sinnenwelt und nicht in der Erfahrungswelt des Glaubens stehen bleiben, wenn man an Christum glaubt. Er selbst richtet die Gedanken über diesen engen Kreis hinaus.

Eben darum nun aber ist die Erkenntniß Jesu selbst die höchste Aufgabe für die christliche Wissenschaft. Hier berühren sich unsere Begriffe von Gott, und was wir aus dem eigenen Gewissen und

Leben herausgelesen haben, unmittelbar. In unserer Auffassung seines Wesens spiegeln sich unsere Gedanken über unsere eigene Bestimmung und unsere Wirklichkeit nicht minder, als über das Wesen der Gottheit; wir haben darin das Maß nicht minder für die Höhe unserer ethischen Grundbegriffe, wie für den Horizont unserer ganzen Weltanschauung. Die Aufgabe ist deswegen auch eine unendliche. Sie ist es nicht weniger, als die andere, dieses klare reine Bild unseres Herrn und Meisters eine Gestalt in unserem Leben gewinnen zu lassen. Und das wäre die größte Verirrung, wenn wir je meinten, ein für allemal das Wesen desselben beschrieben und so erschöpfend in eine Formel gefaßt zu haben, daß hier nun das Forschen aufhören müßte. Wenn die Theologie in der Arbeit an dieser Aufgabe erschläft, so ist die evangelische Kirche in Gefahr, ihr eigenthümlichstes Leben zu verläugnen. Wo sie ihre Kraft der Christologie zuwendet, legt sie ein Zeugniß von ihrer Lebensfähigkeit ab.

Man kann nicht sagen, daß unsere Zeit in dieser Rücksicht im Allgemeinen zurückstehe. Im Gegentheile hat die evangelische Wissenschaft darin ihren Beruf in unserem Jahrhundert besser erfaßt, als in den Zeiten, da sie ihr sogenanntes orthodoxes Lehrsystem zur sorgfältigen Schulausbildung brachte, in welcher doch das lebendige Bild von Christo unter todtten Formeln erstarrte. Gewiß liegt hierin die beste Bürgschaft ihrer Zukunft. Vergessen wir aber auch nicht, woher die fruchtbaren Anregungen zu dieser heilsamen Belebung kamen. Sie kamen nicht durch das Zurückgreifen auf die Bekenntnistheologie, sie kamen von Seiten, die man jetzt nur zu leicht zu ächten liebt; voran von Schleiermacher, der den Weg zeigte, in der menschlichen Herrlichkeit Jesu das Wunder seines Wesens zu erforschen, von der Philosophie, welche in dem Begriffe der Menschwerdung einen Gedanken von unendlicher Tiefe wiederum anerkennen lehrte, von der historisch-kritischen Forschung, welche die Gestalt des wirklichen Christus aus dem Nebel trüber Vorstellungen, in welchem sie so leicht ein Raub jener Meinung geworden war, an ein sicheres Licht hervorzuziehen begann. Sehen wir auf die christologischen Bemühungen der Gegenwart, so ist wohl der stärkste Zug immer noch der durch die Speculation angeregte, welcher sich aber sehr oft mit dem dogmatischen Restau-

rationstriebe verbunden hat. Wir wollen diese Bemühungen nicht unterschätzen, aber wir dürfen uns auch nicht verbergen, wie leicht sie die Gefahr erneuern, statt des wirklichen Christus uns wiederum ein aus scholastischen Begriffen zusammengesetztes Nebelbild darzubieten. Die Schlagwörter von Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Menschlichen und Göttlichen, von Aufhebung der höchsten Gegensätze, und wie sie heißen mögen, auf denen es sich so bequem ruht, bilden dazu einen ebenso verführerischen als trügerischen Hintergrund. Die speculative Arbeit bedarf wohl unaufhörlich, daß sie durch ein gleichmäßiges Fortschreiten der geschichtlichen Erkenntniß in die Schranken der einfachen Wahrheit gewiesen werde. Hierin dürfen wir ohne Zweifel jenem starken Drange der Gegenwart zum empirischen Boden Raum geben. Das Christenthum ist in seinem Wesen durch diesen empirischen Grund bedingt. Und wenn man dieß anerkennt, so wolle man doch ja nicht bei der Kirche, als der nächsten objectiven Erfahrungsgrundlage seines Wesens und Bestandes, stehen bleiben und ebensowenig bei der Erfahrung der Versöhnung im Gemüthe. Sondern die rechte Erfahrungsgrundlage ist nur die wirkliche, wahre, immer ungetrübtere historische Erkenntniß Jesu. Und Tausende, welche der christologischen Speculation mit Befremdung zusehen, dem Bekenntnißglauben an ihn aber entfremdet sind, haben noch einen Durst nach dieser Erkenntniß, die ebenso der Kirche wie der Wissenschaft Bedürfniß ist. Treten wir daher überall der Frage immer aufs Neue nahe: was war Jesus? und was hat er darüber selbst ausgesprochen? Sicherlich besitzt die Christenheit die wesentliche Antwort hierauf schon längst. Ihr Daseyn ruht von Anfang an darauf. Aber sie darf und muß dieselbe lichtvoller ausgestalten, und dazu sich stets wieder wie zum erstenmale vergegenwärtigen.

Indessen ist es nicht damit gethan, daß man mit aller Tradition darüber bricht. Wir haben bei Strauß gesehen, daß sich eine Entkleidung des geschichtlichen Bildes Jesu von allem Wunderbaren wohl rund und fertig vollziehen läßt, wenn man dieses Wunderbare grundsätzlich verschmäh't; aber wir haben zugleich gesehen, daß es sehr schwer seyn muß, dann noch zu erklären, wie von ihm die große geschichtliche Wirkung ausging, ja nur über-

haupt zu sagen, was er gewesen sey. Die historische Kritik nach Strauß, welche die kanonischen Schriften aus einem geschichtlichen Entwicklungsproceß des ältesten Christenthums zu begreifen suchte, und welche mit den Traditionen über den Canon gebrochen hat, hat unstreitig eine sehr fruchtbare Anregung gegeben, und manches bleibende Licht in diese Geschichte gebracht; aber am dunkelsten ist auch bei ihr der Anfang derselben, Jesus selbst und seine Geschichte geblieben. Es ist so wenig von ihm geblieben, daß in diesem Mangel die schärfste Waffe gegen das Gebäude ihrer Combinationen liegt.

Aber wir wollen nicht läugnen, daß auch auf der anderen Seite durch die dogmatische Behandlung wenig Förderung der geschichtlichen Erkenntniß Jesu gegeben worden ist. Christologische Hauptwerke der Gegenwart gehen doch kaum auf einzelne Worte Jesu ein, die sie zerstückt und vereinzelt in der alten Weise als Beweisstellen anführen. Seine Lebensentwicklung wird gerade, wo sie offen und reichhaltig vorliegt, nicht berührt, nicht für die Auffassung seines Wesens und ihre schweren Aufgaben benützt, man beschränkt sich auf die hergebrachten Beweise der Gottheit und der Menschheit, auf die Erörterung etwa seiner Jugendentwicklung, des Augenblicks seines öffentlichen Auftretens und der Weihe dazu, der Versuchung, und endlich des Leidens und des Todes; und nur selten werden Andeutungen gegeben, wie die bestimmte Auffassung seiner Person an Thatsachen oder Worte aus seinem Leben angeknüpft werden soll. Dieses wenig fruchtbare Verfahren erklärt sich leicht daraus, daß man über das christologische Problem schon in der Trinität, von welcher man ausgeht, entschieden hat. Sey nun auch die ganze Auffassung, welche von der zweiten Person in der Gottheit ausgeht, um zu dem Gottmenschen auf Erden zu kommen, die richtige und wahre, so kann ihr doch nicht erlassen werden, daß sie mindestens in den Grundzügen nachweist, wie ihre Voraussetzungen und das uns in den Evangelien überlieferte, und in voller Selbstständigkeit zu erfassende geschichtliche Bild von Jesu übereinstimmen, sich decken. Jenes dogmatische Verfahren, in welchem eben die Selbstständigkeit, ja die Lebendigkeit und Frische dieses Bildes untergeht, ist wohl auch der Grund, warum die biblische Theologie, welche jetzt mit so vie-

lem Erfolge angebaut wird, gerade hier ihre schwächste Seite hat. Wir haben viel genüendere und eingehendere Darstellungen des apostolischen Lebens als des Lebens Jesu. Wir haben treffliche Darstellungen der apostolischen Lehre, insbesondere der Lehre des Apostels Paulus; aber nicht das Gleiche läßt sich von der Lehre Jesu selbst sagen. Man kann sagen: dieß liege in der Natur der Sache, eben weil die Lehre Jesu nur ein Zeugniß, nicht eine gegliederte Begriffsentwicklung, wie doch schon die apostolische sey. Aber daraus folgt bloß, daß zu ihrer Darstellung eine andere Methode erforderlich wäre, welche diesem ihrem geschichtlichen Charakter volle Rechnung trüge. Und daß dieß nicht geschieht oder nicht gelingt, daran liegt die Schuld wohl eben in jenen dogmatischen Voraussetzungen, an denen man zu fest hält, um sich das Bild frei gestalten zu lassen.

Wollen wir dieses bewirken so müssen wir die ganze Geschichte Jesu zu Grunde legen, sein Handeln wie sein Reden und seine Lehre in ihrem vollen Umfange in Rechnung ziehen. Ein einzelner Theil aber dieser Aufgabe, und zwar unstreitig nicht der unwichtigste, ist die Darlegung dessen, was Jesus über sich selbst ausgesagt hat, nämlich im engeren Sinne, nicht über seinen Beruf und sein Wirken, sondern über das Wesen seiner Person. Aber es darf hiebei nicht das Augenmerk nur darauf gerichtet seyn, einzelne lehrhaft ausgeprägte Aussagen zu erspähen und zusammenzustellen. Sondern wir werden hier unter allen Umständen vorzusetzen müssen, daß gerade dieser Theil seiner Reden im besondern Sinne den Charakter des Zeugnisses haben werde, bei welchem das größte Gewicht nicht immer darauf liegt, was er sagt, sondern wie er sich darin gibt. Zwar kann es nicht fehlen, wenn doch die ganze Heilsbedeutung, welche die Christenheit von der apostolischen Zeit an seiner Person zugeschrieben hat, von seiner eigenen Aussage ausgegangen seyn muß, daß er auch ausdrücklich auf sein eigenthümliches Wesen hingewiesen hat. Aber ebenso bedeutsam wie diese Worte müssen alle unwillkürlichen und mittelbaren Aeußerungen seyn, an welchen die Natur und daß ich so sage gleichsam die Höhenlage seines Selbstbewußtseyns zu erkennen ist, und deren Eindruck mehr als die Lehre oder aufklärenden Worte selbst jenen apostolischen Glauben erzeugt haben werden.

Eben dieses Selbstbewußtseyn ist es, welches wir in seinem unmittelbaren Bestand und Wirken, wie das ganze Leben mit seinen Aeußerungen von ihm getragen ist, sowie in seiner gedankenmäßigen Offenbarung und Selbstdarlegung zu erkennen suchen müssen.

Die ältere kirchliche Lehre lutherischerseits geht nicht nur davon aus, daß in der Person des Gottmenschen die göttliche Seite die personbildende ist, oder daß vielmehr die zweite Person in der Gottheit, Gott der ewige Sohn real und unverkümmert in die Menschwerdung eingetreten ist, sondern sie hält daran, daß dieselbe ebenso im ganzen Verlaufe der Erniedigung des wirklichen irdischen Lebens gegenwärtig ist. Mag daher über die Ausübung der göttlichen Eigenschaften, ja selbst über ihren Besitz von Seiten der menschlichen Natur des Gottmenschen während seines Erdenlebens gelehrt werden, was da will, so ist jedenfalls die feststehende hiervon gar nicht berührte Voraussetzung, daß der Schwerpunkt dieses gottmenschlichen Lebens auch im Stande der Erniedrigung in dem göttlichen dem Vater gleichen Selbstbewußtseyn des ewigen Sohnes liegt. Und dieß ist es, was jene Untersuchung ihrerseits auf historischem Wege darzuthun hätte. Es werden wohl wenige Theologen seyn, die heute noch, unter den unwidersprechlichen Einwirkungen der geschichtlichen Bibelwissenschaft, einfach und unbedingt behaupten möchten, daß das Gesamtbild, das wir aus der Ansicht unserer Evangelien gewinnen, wirklich dem entspreche. Und jene starke Hinnelgung gerade in den Kreisen der jetzigen Orthodorie zu der Lehre von einer realen Kenosis nicht bloß des Menschen im Gottmenschen, sondern des Logos selbst, von welcher kürzlich in diesen Blättern die Rede war, möchte ebensosehr aus dem Fortschritte der Exegese, wie aus rationalen und speculativen Einflüssen zu erklären seyn. Aber wer eine solche Selbstverläugnung jener göttlichen Persönlichkeit annimmt, der hat nicht minder dann die Pflicht, seine Auffassung vom Gottmenschen aus dem Leben desselben zu belegen, und insbesondere an dem wirklichen Selbstbewußtseyn Jesu zu zeigen, wie die Gottheit, die sich selbst aufgegeben hat, dennoch an demselben zu erkennen, und insbesondere wie sie sich selbst gegenständlich war. Keinenfalls würde man, wenn das wirkliche Leben Jesu den Voraussetzungen dieser Ansicht entspräche, das heißt der Schwerpunkt des Selbstbewußtseyns ganz

in der angenommenen Menschennatur liegen sollte, sich nun genügen lassen dürfen, die entleerte Gottheit in ihr anderwärts her, zunächst aus der apostolischen Lehre zu erkennen. In jedem Falle müßte dieser Proceß selbst irgendwie an dem historischen Christus den Aposteln erkennbar, oder von ihm denselben geoffenbart worden seyn, und dieß müßte wohl auch für uns noch zu ermitteln seyn. So daß doch auch hier die Aufgabe bliebe, ganz in Jesu selbst die Wurzel der vollen Wahrheit über ihn, zu der sich auch die apostolische Lehre doch nur als auslegende Fortbildung verhielte, nachzuweisen. Denn wenn sie an dem heiligen Geist eine selbstständige Erkenntnißquelle hatten, so haben sie selbst wenigstens sich diese nicht so gedacht, daß sie materiell Weiteres über Christum offenbarte, als er selbst gethan hatte; der Herr ist der Geist, sagt der Apostel Paulus, 2 Kor. 3, 17. Jesus aber verhiess ihnen von dem Geiste, der sie in alle Wahrheit leiten sollte, daß er von dem Seinigen es nehmen werde, Joh. 16, 14., und mit besonderer Beziehung auf seine Person, daß er sie an Alles erinnern werde, was er selbst ihnen gesagt habe, Joh. 14, 26.

Freilich ist das eine von vielen Seiten her bestrittene Hoffnung: daß wir Jesu eigenes Wort noch von dem apostolischen Worte unterscheiden könnten. Die Einen läugnen es, weil sie in unseren Evangelien nur sehr vermittelte Nachrichten über ihn, ja größtentheils freie Gedankengebilde einer späteren Zeit sehen. Die Anderen, weil sie sich die Apostel so völlig im Geiste mit ihm Eins geworden denken, daß überhaupt die menschliche Eigenthümlichkeit der Apostel fast ganz verschwindet; und wo das der Fall ist, fehlt auch die Bedingung für jenen Unterschied, welcher doch einestheils eben eine menschlich gegenständliche Erinnerung an ihn, und anderentheils eine auf ihrer menschlichen Eigenthümlichkeit sich aufbauende besondere Lebens- und Gedankenbildung voraussetzt. Wenn diese Scheidung wirklich unmöglich wäre, dann müßten wir auf einen historischen Christus verzichten, damit aber auch zugleich auf eine sichere Grundlage unseres Glaubens. Die Uebermacht seiner Person, welche sich in jenem Zusammenfließen offenbaren würde, wäre ein sehr bedenklicher Gewinn, als Zeugniß für dieselbe betrachtet; bedenklich darum, weil sie erkauft würde um den Preis, daß wir keine Sicherheit mehr hätten, ob dieses apostolische

Bewußtseyn von Christo nicht doch bloße Schwärmerei seye. Das unterscheidbare geschichtliche Zeugniß der Apostel steht hier ihrem Geisteszeugniß ebenso unerläßlich und bedeutsam gegenüber, wie überhaupt für uns das objective Wort der Schrift seiner Geisteswirkung an den Gläubigen. Und darum hat Jesus selbst, indem er seinen Jüngern das Zeugniß des Geistes über seine Person verheißt, zugleich sie zum geschichtlichen Zeugnisse über dieselbe aufgefordert, Joh. 15, 26. 27. In der That aber steht es wohl auch nicht so bedenklich, wie man vorgibt, mit dem geschichtlichen Bilde von Christo und seinem Worte. Die vier Evangelisten, ja selbst die drei ersten allein, zeigen sehr unterscheidbare und eigenthümliche Geistesrichtungen und Ansichten; Niemand wird läugnen, daß diese auf ihre Darstellungen eingewirkt. Aber der Stoff ist dennoch zu mächtig für diese Einwirkung gewesen, um darin seine Eigenthümlichkeit zu verlieren; es ist doch Ein einiges unverkennbares Bild von Jesu, das uns aus ihnen allen entgegentritt. Und je sorgfältiger die Neutestamentlichen Schriften untersucht werden, desto stärker wird sich dieß bewähren. Es ist hier ein ähnliches Verhältniß wie zwischen dem apostolischen Christenthume überhaupt und dem nachapostolischen. Man hat versucht die einzelnen Glieder von beiden nach gewissen Vermuthungen über die geschichtliche Entwicklung untereinander zu mischen, und so das Bild des wirklichen organischen Zusammenhanges und Wachsthumes herzustellen. Aber der Stoff war zu spröde, die Massen haben sich nicht vermischt, und das Ergebnis ist jetzt, daß kaum Etwas in der Geschichte sicherer stehen möchte, als daß die kanonischen apostolischen Schriften mit vielleicht einigen Ausnahmen und die Schriften der apostolischen Väter je ganz verschiedenen Bildungsperioden angehören. In ähnlicher Weise sondern sich aber aus den apostolischen Schriften die Evangelien selbst wieder ab, die in einiger Rücksicht viel einfacher sind als alles Andere, in anderer aber und zum Theil gerade deswegen wieder unendlich viel höher und freier dastehen. Und woher sollte dieß rühren, als davon, daß sie im großen Ganzen durch und durch einen Geist athmen, zu dem sich auch alle apostolische Geistesentwicklung doch nur als bewahrendes Werkzeug verhielt?

In der That haben wir an den Evangelien überaus reiche

und klare Quellen, das, was Jesus war und gab, im Ganzen und in vielen Einzelheiten recht deutlich zu erkennen. Die synoptische Ueberlieferung steht wie ein harter und durchsichtiger Kry stall in geschlossener Einheit da; und das anscheinend so schwierige Verhältniß des johanneischen Evangeliums dazu ist doch nicht bloß ein nie genug zu verdankender Reiz und Antrie b zur tieferen For schung, sondern sicherlich, je tiefer diese geht, auch ein sehr starkes Licht zur Aufhellung des Gegenstandes. Wenigstens ist schon bis jetzt eben dieses Verhältniß und die Nothwendigkeit seiner Ver gleichung für die biblische Theologie die fruchtbare Quelle der genaueren Erkenntniß der Selbstaussagen Jesu gewesen. Da nun diese im Johannes-Evangelium zahlreicher und viel schärfer ausgeprägt sind, als in den drei andern, so geht das Streben zumelst dahin, indem man von dem festen Grund des Johannes-Evan geliums ausgeht, die synoptischen Aeußerungen, welche ihm am ver wandtesten sind, zu sammeln, und darzuthun, daß der synoptische Christus in der That doch nicht so weit von dem johanneischen abstehe, als es auf den ersten Blick scheinen will. Indem wir zu dieser Erörterung einen Beitrag geben wollen, sey es versucht, dießmal von der entgegengesetzten Seite auszugehen und dem Chri stus des johanneischen Evangeliums in seinem Selbstzeugnisse nach zugehen, nicht zunächst um dasselbe mit dem synoptischen zu ver gleichen, sondern hier nur für sich so zu prüfen, daß diese Ver gleichung dadurch vielleicht gefördert werden möchte. Indem wir diese vorerst bei Seite lassen, begeben wir uns eines Vortheils, der daraus für unsere Auffassung erwachsen müßte. Ist es aber möglich, durch eine unabhängige Betrachtung des johanneischen Christusbildes dieses dem synoptischen näher zu rücken, so hat die vergleichende und zusammenfassende Darstellung ein anderesmal eine bessere Voraussetzung für sich.

In der That ist das johanneische Evangelium die reichste Quelle für die Absicht, das Selbstbewußtseyn Jesu uns geschicht lich zu vergegenwärtigen. Nicht nur enthält es der Selbstaussagen und Selbstdarstellungen die meisten. Man kann sagen: sein gan zer Zweck sey, die Selbstaussage Jesu wiederzugeben. Es ist auf den ersten Blick auffallend, wie wenig in dem Evangelium zur Geltung kommt, was Jesus über das Heil der Menschen und die

bestimmten Wege desselben gelehrt, gegeben, mitgetheilt hat. Der ganze Inhalt des von ihm geoffenbarten Heiles, wie er in so reichen und mannigfaltigen Lebensbeziehungen die Synoptiker erfüllt, wird mehr als bekannt vorausgesetzt. Nur das, was er eben darin und damit selbst ist, legt er hier vorzugsweise dar; so sehr, daß darin die Vorwürfe des Mangels an geschichtlicher Klarheit und an einem wirklichen Fortschritt der Entwicklung, sowie die Annahme eines bloß idealen Entwurfes des Evangeliums einigen Halt haben. Es ist hier nicht der Raum vorhanden, zu zeigen, wie immerhin der geschichtliche Charakter deutlich genug noch durchscheint. Wir können nur daran erinnern, daß dieses Vorherrschende des Selbstzeugnisses an und für sich mindestens ebenso gut aus einer rein geschichtlichen Absicht hervorgehen kann, als man darin die Art eines Phantasiebildes zu erkennen meint; daß es ein solches sey, müßte freilich ohne Weiteres angenommen werden, wenn sich wirklich hier am wenigsten die apostolischen Gedanken und der apostolische Geist von dem Dargestellten unterscheiden ließen. Niemand zwar sollte läugnen, daß der Evangelist das Gepräge seiner Denk- und Redeweise dem Stoffe stark mitgetheilt habe, und daß die Farbe derselben über das Ganze wie hingegossen erscheine. Aber eben so auffallend ist an gewissen Haupterscheinungen, daß er dennoch seine eigenen Ideen, und zwar gerade die bezeichnendsten, mit einer unverkennbaren Scheu und Zurückhaltung von den von ihm überlieferten Reden Jesu ferne gehalten hat; und wenn dieß nur aus dem Beweggrunde geschichtlicher Treue hervorgehen kann, so werden wir bei dieser ganz eigenthümlichen Mischung von Freiheit und Gebundenseyn nur die Aufgabe vor uns sehen, den Spuren dieser Unterscheidung immer sorgfältiger nachzugehen. Es sey hier nur an Einiges, was in unseren näheren Gegenstand hereinfällt, erinnert, zunächst das Oftbemerkte, daß Johannes den, der Fleisch ward, und von dessen Seyn bei Gott als Wort Gottes aus er sein ganzes Evangelium anhebt, nie sich selbst diesen Namen geben, oder Etwas aussagen läßt, was daran erinnerte. Man kann nicht sagen: der, der da spricht, sey eben nicht mehr das Wort als solches, da doch Jesus im Evangelium auch auf sein früheres Seyn zurückgreift. Somit geht aus der bemerkten Thatsache sicher hervor, daß Johannes diesen Namen auf die eigene Aussage

Jesu nicht zurückführen konnte, aber auch nicht wollte. Und dieß wird noch besonders bedeutsam dadurch, daß, wie wir später sehen werden, Jesus selbst im Evangelium vom *λογος* in ganz anderer und eigenthümlicher Weise spricht. Aber auch mit einem anderen Hauptbegriffe des Prologs verhält es sich ähnlich, nämlich mit dem des Lichtes. Wenn Jesus sich das Licht der Welt nennt, (vgl. 3, 19—21; 8, 12; 9, 5; 12, 35. 36. 46.), so hat dieß den klaren Sinn, daß er durch sein Wahrheits- und Heilswort den Lebensweg der an ihn Glaubenden erleuchtet; der Begriff ist auch in 12, 36., wo er von Söhnen des Lichtes redet, die es durch den Glauben an ihn werden, ein streng ethischer. Im Prologe aber 1, 4., vgl. zumal 9., ist gerade von dieser geschichtlichen, ethischen Lichtwirksamkeit eine andere kosmische deutlich genug unterschieden, und so der Begriff zwar fortgebildet, ohne daß dieß jedoch Jesu selbst in den Mund gelegt wäre. Noch einmal finden wir das selbe mit einem dritten Hauptbegriffe des Prologs, dem der *ζωη*, der 1, 4. ebenfalls substantiell und kosmisch gewendet ist, der aber in den Reden Jesu nie so vorkommt. Am häufigsten ist er hier durch den Zusatz *αιωνιος* bestimmt. In anderen Fällen ist die *ζωη* ethischer Begriff, wie 6, 63; 8, 12., wahrscheinlich auch 14, 6. Beides fließt zusammen im 6. Kap., aber obwohl hier (6, 51.) von der *ζωη του κοσμου* die Rede ist, so ist dieß doch ebenfalls nicht der kosmische, sondern der Heilsbegriff, wie aus dem Zusammenhange des Kapitels erhellt. Und daß jener auch 5, 26. nicht anzunehmen ist, wird sich später zeigen. Der Apostel läßt Jesum in sein Eigenthum, zu den Seinen (1, 11.) kommen, mit Beziehung auf sein Schöpferanrecht an sie und ihre Welt (10.). Jesus aber spricht deutlich aus, daß sie des Vaters Eigenthum waren, und ihm nur für seinen Beruf vom Vater übergeben wurden (17, 6.). Ferner: der Apostel hat im Leben Jesu seine Herrlichkeit, als des eingebornen Sohnes vom Vater (1, 14.) sich offenbaren sehen; und demgemäß sind ihm auch die Wunder Jesu die Offenbarungen dieser Herrlichkeit (2, 11.). Jesus spricht sich oft und stark genug, wie wir später sehen werden, dahin aus, daß er mit allen seinen Werken nur die *δοξα* des Vaters bezweckt habe, der Proceß der Verherrlichung des Sohnes beginnt nach ihm erst mit seinem Leiden 13, 31; 17, 1. und vollendet sich mit seinem

Hingange (ebendasselbst). Seine Wunder aber sind Werke des Vaters.

Vielleicht am stärksten drückt sich die bewusste Unterscheidung des Evangelisten zwischen seiner eigenen Anschauung von Christo und dem, was er aus dem Munde desselben als Selbstzeugniß berichtet, in dem merkwürdigen Stücke 12, 37—50. aus, mit welchem die erste größere Hälfte des Evangeliums schließt, ehe die Leidensgeschichte als der zweite Haupttheil begonnen wird. Das ganze Stück ist nicht geschichtlicher Art, sondern es ist eine Schlußbetrachtung des Evangelisten über das nun bis zu Ende dargestellte öffentliche Leben Jesu und seine Selbstbezeugung einerseits und den Unglauben, den er dabei erlitten hat, andererseits, wie dieß aus den Eingangsworten (37.) erhellt: da er so große Zeichen vor ihnen gethan hatte, glaubten sie nicht an ihn. In der ersten Hälfte (37—43.), wo der Evangelist selbst spricht, ist dieß ganz deutlich. Er zeigt, wie dieser so überaus befremdliche Unglaube in zwei bekannten Weissagungen des Propheten Jesaja begründet sey (38. und 40.), und fügt dann noch hinzu, wie zwar Manche auch aus den Häuptern des Volkes ihm den Glauben innerlich nicht versagen konnten, aber denselben nicht zu bekennen wagten vor der die Synagoge beherrschenden Pharisäischen Partei, weil ihnen an der Ehre bei den Menschen mehr gelegen war, als an der bei Gott. Hier ist unverkennbar nicht die augenblickliche Lage der Dinge im Anschlusse an die leztvorhergegangene Erzählung gezeichnet, sondern es ist eine Uebersicht über das ganze Leben Jesu gegeben. Schon daraus aber ergibt sich, daß nun auch der zweite Theil 44—50., der die Betrachtung fortsetzt, indem Jesus selbst redend eingeführt wird, nicht geschichtlich gemeint ist. Nicht was Jesus bei einer bestimmten Gelegenheit gesprochen, soll erzählt werden; die Rede würde dann, da sie ohne alle geschichtliche Einleitung ist, und sich unmittelbar an jene allgemeine Betrachtung anschließt, völlig in der Luft schweben. Sondern was der Evangelist eben von sich aus gesprochen, das setzt er fort und bestimmt es noch näher, indem er Jesum selbst darüber reden läßt. So müssen wir diese Worte nach ihrer Stellung auffassen; und dieß bestätigt sich dann auch völlig durch ihren Inhalt. Nicht nur sind es fast ganz Wiederholungen aus früheren Reden; sondern sie bilden auch

die weitere Bestimmung des Vorigen durch den Hauptgedanken, daß dieser so auffallende Unglaube, den Jesus erfährt, durchaus den Vater selbst trifft, den der Sohn dargestellt (45.) und dessen Wort er verkündigt hat (48.); welches Wort denn auch diesen Unglauben richten wird. Gerade wie wir eine andere Rede als historisch gemeint ansehen müssen, wenn sie sich mit ihrem Inhalte auf die vorausgehende Erzählung der Umstände bezieht, so dürfen wir diese Worte als nicht vom Schriftsteller geschichtlich gemeint ansehen, deswegen weil sie sich mit ihrem Inhalte ganz an die allgemeine Betrachtung desselben anschließt, und zwar ohne durch irgend eine Andeutung als besonderer Beispielsbeleg bezeichnet zu seyn. Eben deswegen liegt auch in dieser Anerkennung keine Gefahr, auch andere Reden Jesu im Evangelium ebenso als bloße Form für das, was der Evangelist selbst sagen will, ansehen zu müssen, weil sich die gegenwärtige durch die Art, wie der Evangelist sie selbst stellt, in dieser Rücksicht von ihnen unterscheidet. Wenn er aber hier nicht eine bestimmte Rede Jesu berichten wollte, so wollte er ihm doch auch nicht bloß seine, des Evangelisten Gedanken in den Mund legen, sondern er faßte das Selbstzeugniß Jesu, wie dieser es wirklich in seinem ganzen Leben ausgesprochen hat, in Einen kurzen Ausdruck zusammen. Und gerade in dieser Rücksicht ist nun diese Zusammenfassung so merkwürdig, indem sich an ihr trotz der größten Freiheit, in welcher sich der Evangelist hier zu bewegen scheint, auf das schlagendste zeigt, wie genau er die Worte Jesu und seine eigenen Gedanken auseinandergehalten hat. Wo er die letzteren ausführt, hat er das Jesajanische Wort von der Verblendung zum Unglauben (6, 10.), auf die Juden angewendet. Und zwar nicht nur als eine der Erfüllungen desselben gilt ihm die gegenwärtige Erfahrung, sondern das Wort des Jesaja hat eben von Jesu gehandelt (ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ, 41.); was der Prophet dort in jenem großen Gesichte gesehen, das war die Herrlichkeit Jesu in seinem vorgeschichtlichen Seyn. Hier also deutet der Evangelist Alles nach seiner Anschauung von Jesu als dem göttlichen Worte, welches Fleisch geworden. Ja er hebt diese seine Natur recht geistlich hervor, indem er sein Selbstzeugniß und dessen Schicksal überblickt. Wie nahe wäre es nun einem Geschichtschreiber, der Jesum nach seinen eigenen Ideen sich aus-

sprechen ließe, gelegen, hier das Selbstzeugniß desselben eben zu dieser Höhe der Anschauung sich erheben zu lassen. Statt dessen bewegt sich dieses nun ganz in den Gedanken und Wendungen, in welchen wir es auch sonst wieder finden. Jesus spricht aus, daß Alles, was ihm geschieht, ganz so anzusehen ist, als geschähe es dem Vater (44.), daß er den Vater in der Offenbarung vollkommen vertritt (45.), aber worauf gründet er diese Einheit? Nicht auf eine Wesensgemeinschaft in seinem ewigen Seyn beim Vater und von demselben; sondern darauf, daß er das Wort des Vaters verkündet und den Lehrauftrag desselben vollzieht (49. 50.); der *λογος* Gottes (48. vgl. 49.) ist es, in welchem der Schwerpunkt der Offenbarung und des Gerichtes, das sich mit ihr vollzieht, liegt. Aber nicht der *λογος*, als welcher Jesus selbst vom Vater kam, sondern welchen er nach dem Gebote desselben verkündet hat. So weit steht diese ganz frei zusammengestellte Selbstaussage Jesu von der Anschauung in der Betrachtung des Evangelisten ab; so streng und treu scheidet er sogar hier zwischen seinen Gedanken und dem, was er aus Jesu Mund zu berichten weiß.

Wir sind mit diesem Beispiele, an dem sich das Recht, eine Lehre Jesu von der Lehre Johannis im Evangelium zu unterscheiden, beweisen soll, schon in das Gebiet unseres Stoffes selbst eingetreten, indem wir wahrgenommen, daß gerade die Logoslehre des Apostels — von einer solchen zu reden, werden uns keine neuerlichen Einwendungen abhalten dürfen — sich nicht in den Reden Jesu findet, und die mit derselben zusammenhängenden Begriffe hier eine andere Bedeutung haben. Aber dieß ist es nun eben, was eine nähere und eingehendere Untersuchung fordert, und zwar um so mehr, je verbreiteter die Ansicht, daß der johanneische Christus sich ganz als den Logos-Christus gebe, auch in der biblischen Wissenschaft ist, und je zuversichtlicher sich die orthodoxe Christologie eben in dieser Rücksicht auf das Zeugniß dieses Evangeliums stützt. Zwar als überwunden dürfen wir wohl die Meinung ansehen, daß Jesus sich in demselben selbst göttliche Eigenschaften beilege. Kaum wird Jemand noch darin, daß er den Nathanael aus der Ferne gesehen zu haben bezeugt (1, 49.), ein Selbstzeugniß der Allwissenheit finden wollen, die ihm offenbar nicht einmal der Evangelist zuschreibt, wenn er (2, 25.) berichtet,

wie Jesus die Menschen in ihrem Charakter mit hellem Urtheil durchschaut habe. Ebenso wenig darf man den Begriff der Allmacht in die Worte hineintragen, in welchen Jesus 17, 10. sagt: Alles, was dem Vater gehört, sey auch mein, das heißt, es stehe unter seinem Willen und dessen Verfügung, und 17, 2.: der Vater habe ihm die Macht über alles Fleisch gegeben. Denn dort ist deutlich nur an das Gebiet des Reiches gedacht, welches er durch seine Thätigkeit auf Erden gegründet hat und hier nur an die Befugniß, dasselbe allgemein auszudehnen. Und wenn er sich 5, 21. vgl. 26. das Vermögen, nach seinem freien Willen ebenso wie der Vater lebendig zu machen zuschreibt, so weist dieß nicht auf eine ihm wesentlich eigene, mit der Allmacht zusammenfallende Schöpferkraft hin, sondern es ist damit doch, wie wir später noch weiter sehen werden, nur ein ihm besonders übertragenes messianisches Werk gemeint, welches dem des Richtens vgl. 5, 22. 27. in dieser Rücksicht völlig gleich zu achten ist. Ebenso wenig kann man aus dem Worte 5, 17.: mein Vater wirkt bis daher, und ich wirke auch, auf eine Theilnahme Jesu an der göttlichen Weltregierung schließen, da vielmehr der ganze schöne Sinn dieses schlagenden Spruches verloren gehen würde, wenn das Wirken beider wesentlich dasselbe wäre. Wenn aber Jesus in 10, 16. andeutet, daß er ein Herrenrecht an alle Seelen habe, so ist das eben auch nur eine Ausübung seiner messianischen Berufsmacht.

Wenn wir demnach in den Johanneischen Reden Jesu nirgends finden, daß er sich göttliche Eigenschaften zuschreibt, so müssen wir als einen weiteren Hauptzug in denselben, wodurch sich diese Selbstausage von dem vorgenannten dogmatischen Bilde unterscheidet, hervorheben, daß er sich, wie immer mehr allgemein anerkannt wird, in einer durchgängigen Unterordnung unter dem Vater weiß, und zwar so, daß diese keineswegs auf die angenommene Menschheit beschränkt, oder auch für die allgemein persönlichen Aussagen aus ihr abgeleitet werden kann. Denn in diesem Falle müßte ihr doch irgendwo die Gleichstellung ergänzend zur Seite stehen, es müßte, um in den scholastischen Formeln zu reden, hierin die *ἰδιονομία* durch das genus *ἀνθρωπίνον* irgendwie ausgeglichen seyn: was bekanntermaßen nirgends der Fall ist. Denn das Wort: der Vater habe das Gericht ganz dem Sohne übergeben, damit

Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren, 5, 22 f., spricht nicht von Gleichheit des Wesens, die den Grund gleicher Verehrung bildete, ja nicht einmal von Gleichheit der dem Sohne zugeheilten Würde; es stellt zunächst nur das Ehren des Sohnes und des Vaters als unverbrüchlich mit einander verbundene Aeußerungen dar (23.). Um die Tragweite jener Unterordnung ganz zu verstehen, ist besonders darauf zu verweisen, daß sie sich in die himmlische Zukunft Jesu erstreckt, ja hier fast am auffallendsten hervortritt. In dem bekannten Ausspruche, daß sein die Jünger jetzt so betrübender Hingang in Wahrheit ein Grund zur Freude für sie seyn dürfte, weil der Vater größer als er sey, 14, 28. (vgl. 14, 13.), steht nicht die unveränderliche Größe des Vaters dem erniedrigten Stande des Sohnes gegenüber, sondern der in die himmlische Herrlichkeit eingegangene Sohn hat das, was er dort hat, durch die Größe des Vaters. Wenn seine Erhöhung für seine Gottheit die Wesensgleichheit mit dem Vater wiederherstellen oder doch für seine gottmenschliche Person in die volle Wirklichkeit zurückführen würde, so läge der Grund zur Freude darin, daß er in seine ihm gebührende wahre Stellung wieder zurückkehrt; nicht daß er zu dem größeren Vater kommt. Und dem entspricht, wie wir später sehen werden, daß auch das, was er dort in seiner himmlischen Zukunft für die Seinen wirkt, nicht ein eigenes und selbständiges Wirken, sondern ein Wirken durch den Vater und bei demselben ist.

Wir wollen hier nicht in die Frage eingehen, ob die so zweifellos in seinem Thun und Reden sich bezeugende Menschheit nicht von selbst schon eine göttliche Persönlichkeit ausschliesse, weil wir nicht die dogmatische Untersuchung hierüber auszufragen haben, die sich auf exegetischem Grunde allein nicht in's Reine bringen läßt. Denn die ältere Dogmatik weicht hier mit der Berufung auf ihre sinnreichen und wenigstens zum dialektischen Spiele ausreichenden Formeln über die Einheit der Naturen in der Person aus; die neuere möchte sich wohl hinter ihren Begriff der Kenosis flüchten. Wollen wir exegetisch, also auf geschichtlichem Wege darüber in's Klare kommen, ob der johanneische Christus als Gottmensch den Schwerpunkt seines Selbstbewußtseyns in einer an und für sich göttlichen Persönlichkeit als der auch in seinem

dieſſeitigen Leben perſonbildenden habe, ſo iſt es wohl beſſer, ganz unabhängig von jener Streitfrage dieſes Selbſtbewußtſeyn auf ſeine Grundlage anzusehen. Was uns hiedurch in den Vordergrund tritt, können wir in einige beſondere Fragen zerlegen. Nämlich zuerſt werden wir zu unterſuchen haben, aus welcher Quelle ſein höchſtes Wiſſen, wie es ſich in ſeinen Lehren über den Vater und die himmliſchen Dinge ausſpricht, ſtammt. Es wird ſich zeigen müſſen, ob er daſſelbe wirklich aus ſeiner Weſensgeſamſchaft mit dem Vater, und mithin entweder der Erinnerung an ſein vorzeitliches Leben bei demſelben oder ſeiner gegenwärtigen, wenigſtens nach der Einen Seite immer noch vollkommenen Einheit mit ihm ableitet, oder ob es als ein ſeinem Urſprunge nach in das jeßige Leben fallendes erſcheint. Für's Zweite werden wir überhaupt nach dem Grunde der Annahme ſeines vormenſchlichen Daſeyns in ſeinen Ausſagen zu fragen haben. Und hieran wird ſich endlich noch eine Erwägung derjenigen allgemeineren Aeußerungen anſchließen müſſen, in welchen er ſich über die Natur ſeiner Perſönlichkeit ausſpricht, oder, wie wir es ſchon ausgedrückt haben, die eigentliche Höhenlage ſeines Selbſtbewußtſeyns zu erkennen gibt.

In allen dieſen Beziehungen iſt nicht zu verkennen, daß uns auf den erſten Blick ſehr ſtarke und blendende Ausſagen entgegen treten, welche ſich nicht anders erklären laſſen zu wollen ſcheinen, als daß in dem Chriſtus des johanneiſchen Evangeliums ganz der Menſchgewordene Logos des johanneiſchen Lehrbegriffes ſich ausſpreche. Was gleich die erſte Frage betrifft, ſo finden wir wohl nirgends bei ihm die Ausſage, daß er ſein vollkommenes Wiſſen von den Göttlichen Dingen habe, weil er Gott ſey, oder das ewige Wort, der weſentliche Sohn Gottes; denn es darf wohl als aufgegeben betrachtet werden, in den Worten „ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ“ 3, 13. den unerhörten Ausſpruch zu finden, daß er gegenwärtig im Himmel ſey. Und daß man aus dem Spruche: ἔγω καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμεν, 10, 30. Nichts der Art ableiten darf, wird ſich weiterhin zeigen. Dagegen haben wir eine anſehnliche Zahl von Ausſprüchen, in welchen Jeſus ausſagt, daß ſein ganzes höheres Wiſſen, welches er lehrend mittheile, ſich nicht nur auf den göttlichen Befehl gründe, ſondern auf ein ausdrückliches

und persönliches Erfahren vom Vater. In seinen Abschiedsreden erinnert er die Jünger, die er sich nun so nahe gestellt hat, daran, daß er ihnen Alles, was er vom Vater gehört habe, mitgetheilt habe (15, 15.). Dasselbe spricht er in jenen Jerusalemischen Streitreden, welche als sein letzter Versuch, in Jerusalem durchzudringen, und als die Einleitung zur hereinbrechenden Katastrophe dem Apostel für eine ausführlichere Aufzeichnung denkwürdig genug erschienen, wiederholt aus; was er vom Vater gehört hat (8, 26. 40.), wie ihn der Vater belehrt hat (28.), was er bei demselben gesehen hat (38.), das ist der Inhalt alles seines Lehrens. Diese Weise, den Ursprung seines höchsten Wissens darzustellen, ist in den Reden des Evangeliums die durchgängig herrschende. Und es scheint nun offenbar bei weitem das Natürlichste, diese Mittheilung des Vaters an ihn in sein himmlisches Daseyn vor der Menschwerdung zu verlegen. Im Zusammenhang jener Rede, in der er sich als das vom Himmel gekommene wahre Lebensbrod darstellt, sagt er (6, 46.): Niemand habe den Vater gesehen, als der vom Vater sey, der habe ihn gesehen. Hierbei denkt man unmittelbar daran, daß er ihn gesehen habe, eben da er noch bei ihm gewesen sey; was sich auch durch Vergleichung von 5, 37 ff. zu bestätigen scheint, wo er sagt: sie, die die Stimme des Vaters nicht vernommen und seine Gestalt nicht gesehen haben, sollten gegen den nicht ungläubig seyn, den er zu ihnen gesendet habe. Ganz das Gleiche sagt er 7, 29.: er kenne den Vater, weil er von ihm sey und jener ihn abgeordnet habe. Eben dahin gehört aber auch das Wort (3, 13.): Niemand sey in den Himmel aufgestiegen, als der vom Himmel herabgekommen sey, der Menschenlohn, der im Himmel war. Und dieß bezieht sich darauf, daß er ihnen auch die Geheimnisse des Himmels mittheilen könnte (12.). So scheinen seine eigenen Aussagen ganz dem Grundgedanken zu entsprechen, den der Prolog voranstellt (1, 18.): Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborene Sohn, der in *) des Vaters Schooß war, der hat es dargelegt.

*) Man sollte doch endlich die künstlichen Deutungen des *εις τον κολπον* aufgeben, und sich mit der unzweifelhaften grammatischen Thatsache, daß *εις* bei Verbis der Ruhe die Richtung ausdrückt, befriedigen.

Ebenso einleuchtend scheinen die Aussagen zu seyn, in welchen er sich ein himmlisches persönliches Daseyn überhaupt, abgesehen von dieser Beziehung auf sein jetziges göttliches Wissen, zuschreibt. Zuerst nennen wir das Wort, in welchem er einfach aussagt, daß er vor Abraham gewesen sey 8, 58. *), ein Daseyn vor seinem jetzigen Leben, das eben nur ein himmlisches oder göttliches gewesen seyn kann. Und wenn er von seinem Hingang spricht, so sagt er gerne, daß ihn dieser eben wieder dahin bringen werde, von wo er einst beim Eintritte in dieses jetzige Leben ausgegangen sey. So spricht er Alles zusammenfassend gegen den Schluß seiner Abschiedsreden (16, 28.): ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater. Und hierdurch fällt auch ein starkes Licht auf alle die vielen Reden, in welchen er ohne diese bestimmte Beziehung nur überhaupt verkündet, daß er vom Vater gekommen sey. Von seinem himmlischen Hingange redet er weissagend auch schon 6, 62., und hier sagt er nun, er werde dahin aufsteigen, wo er zuvor war. Um die Verwirklichung dieser Hoffnung bittet er in dem hohepriesterlichen Gebet. Aber er bittet darin den Vater, daß er ihn bei sich mit der Herrlichkeit nunmehr verherrlichen wolle, welche er bei ihm gehabt habe, ehe die Welt war (17, 5.), und noch einmal bittet er, daß auch alle Gläubigen diese Herrlichkeit sehen mögen, die ihm der Vater gegeben, weil er ihn geliebt habe vor Grundlegung der Welt (17, 24.). Stellen wir diese Aussagen als entscheidend in den Vordergrund, so scheint fast unausweichlich zu seyn, daß er von diesem seinem früheren Daseyn durch Erinnerung gewußt, und dann würde auch schwer der Schluß zu vermeiden seyn, daß aus derselben Quelle der Erinnerung sein ganzes jetziges Wissen von Gott mit geflossen sey.

Aber auch an solchen Worten scheint es nicht zu fehlen, in welchen sich, ohne daß sie eine lehrende Aussage im eigentlichen Sinne wären, ein göttliches Selbstbewußtseyn, oder doch eine über

*) Denn in *ἐγὼ εἶμι* ist das praeteritum jedenfalls in das praesens eingeschlossen, und letzteres nur der Ausdruck für die Fortdauer des Vergangenen, bei welcher aber nicht nöthig ist, an die Gegenwart beim Sprechen, oder an die der Ewigkeit zu denken, sondern zunächst nur an die Gegenwart im Augenblicke das *πρὸς τὸν Ἀβραάμ*.

diesem jetzigen Leben in einem höheren wurzelnde Persönlichkeit zu erkennen gibt. Hieher fällt schon das starke und eben in seiner Kürze so viel sagende Wort: ich und der Vater sind Eins (10, 30.), nicht minder die Erklärung gegen Philippus: daß wer ihn sehe, damit auch den Vater sehe (14, 7—12.); ebenso daß der heilige Geist durch sein lehrendes Wirken ihn, Jesum, verherrlichen werde, weil er nämlich seine Verkündigung von dem Seinen nehmen werde (16, 14.). Auch scheint es schon darin zu liegen, daß er nicht nur sagt, der Vater habe ihn geschickt, sondern er sey vom Vater (7, 29.), wobei man unwillkürlich an die Abkunft und daher das wesentliche Seyn denkt. Besonders zahlreich sind die Worte dieser Art in der Rede vom Lebensbrode (K. 6.). Das Brod Gottes kommt vom Himmel herab (6, 33.). Aber er selbst ist eben dieses Brod des Lebens (35. vgl. 51.). Er ist vom Himmel herabgestiegen (38.), dazu gekommen, damit er gesehen werde (40.) und man an ihn glaube (gesehen also wohl das Göttliche in ihm). Das Stärkste aber ist wohl der Ausspruch (8, 23.): er sey nicht, wie seine Hörer, aus dem, was hier unten, sondern aus dem, was oben ist, nicht wie sie aus dieser (sichtbaren) Welt.

Solche Aeußerungen sind in der That stark genug, um das Vorurtheil zu erwecken, daß wir in Jesu auf Erden nach seinem eigenen Bewußtseyn von sich nichts Anderes vor uns haben, als die Persönlichkeit jenes Logos, der im Anfang bei Gott und Gott war, und hierauf Fleisch wurde, aber so daß aus diesem von ihm angenommenen Daseyn noch seine göttliche Herrlichkeit wie durch eine lichte Hülle durchscheint 1, 14. Die einzelnen Seiten seines Selbstzeugnisses hierüber scheinen ein abgerundetes Gesamtbild zu geben. Daß Jesus ein höheres Wissen mit in dieses Leben gebracht hat, welches ihn leitet, und sein ganzes Lehren bedingt, findet seine Erklärung in der Rückerinnerung an ein Leben bei Gott, welches er vor dieser Zeit hatte. Ist umgekehrt diese Erinnerung vorhanden, so findet sie ihre rechte Bestätigung erst darin, daß ihm auch von dorthier noch ein solches Wissen innewohnt. Dann aber muß er sich auch in der Welt ebenso fremd fühlen, mit dem Kerne seines Selbstbewußtseyns sie so sehr überragen, als er in demselben mit dem Vater im Himmel Eins ist. Wir hätten dann den einfachen Schlüssel für den Sinn, in welchem

er sich im Evangelium den Sohn Gottes nennt, 3, 16—18; 5, 19—26; 6, 40; 8, 35; 9, 35; 10, 36; 11, 4; 14, 13; 17, 1. Es wäre kein anderer, als der der Wesenseinheit. Wenn wir nun im Folgenden dennoch gegen diese Ansicht und die Schlüsse, die sich daraus ergeben, Bedenken erheben, so geschieht dieß nicht, um die Thatfachen irgend einer vorgefaßten Meinung zu lieb zu läugnen, sondern um das Ganze der Selbstaussagen in einen Einklang zu bringen, welchen zu erreichen bei jenem allzuraschen Schließen unmöglich seyn wird. Denn allerdings sind Elemente in den Selbstaussagen des Johanneischen Christus vorhanden, welche sich schwer mit der aus den vorbemerkten Stellen hergenommenen Grundanschauung reimen lassen wollen. Am leichtesten würde diese durch das Gesamtbild des in diesem Evangelium sich offenbarenden Christus bestätigt werden, wenn er in den Selbstaussagen so doketisch erschiene, wie man ihn wohl schon finden wollte, das heißt wenn die Aeußerungen der wirklichen Menschheit und ihres eigenthümlichen Lebens so ganz, fast bis zum Verschwinden zurücktreten würden. Daß dieß nicht der Fall sey, ist schon zur Genüge dargethan worden. Gerade in unserem Evangelium finden wir, wie sich Jesus selbst ganz spezifisch als Jude fühlt (4, 22: ἡμεῖς — ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων —). Wir finden die menschlichen Kämpfe von streitenden Gedanken, Empfindungen und Neigungen fast stärker ausgedrückt und lebendiger veranschaulicht, als in einem andern Evangelium. Um dieß vollständig darzuthun, müßten wir den ganzen Zusammenhang seiner Geschichte verfolgen. Es sey hier nur an den Seelenkampf am ersten Abende des letzten Jerusalemitischen Aufenthalts (12, 27.) erinnert; ferner an das ἐξουιασθαι bei der Erweckung des Lazarus (11, 33. 38.), an die innere Aufregung von dem ersten Zeichen, welches er in Kana that (2, 4.), sein Schwanken über den Besuch des letzten Herbstfestes (7, 6 ff.), die tiefe Erschütterung, welche sich durch die Reden des letzten Abends hindurchzieht. Aus der vollen und ungetrübten Art des menschlichen Selbstbewußtseyns heraus läßt es sich wohl auch nur erklären, daß er den Vater nicht nur wie oft überhaupt Gott, sondern auch geradezu seinen Gott nennt (20, 17.).

Allein, gegenüber von der kirchlichen Auslegung wenigstens

hätten wir kein Recht, die Realität dieser menschlichen Kundgebungen gegen das Logosbewußtseyn in Jesu anzuführen. Wohl aber werden wir es auffallend finden dürfen, daß der johanneische Christus sich mit seinen Gedanken nicht so in Anschauungen der jenseitigen Welt und überirdischen Dinge bewegt, wie es von der Voraussetzung dieses Bewußtseyns aus zu erwarten wäre. Dieß ist entschieden sogar weniger der Fall, als in den synoptischen Reden, welche durch das, was sie von der Geisterwelt und von weissagenden Elementen enthalten, — vielmehr einen apokalyptischen Charakter tragen, während gerade der johanneische Christus sich viel ausschließlicher in der Diesseitigkeit bewegt, wenn wir solche schwache Andeutungen abrechnen, wie 1, 52; 12, 31; 14, 30. 14, 11., die doch übrigens selbst durch ihre Einfachheit und ihren sozusagen rein soteriologischen Charakter sich auszeichnen. Und doch enthält dieses Evangelium viel mehr sein esoterisches Reden im vertrauten Jüngerkreise.

Indessen läßt sich diese Wahrnehmung aus der Lehrweisheit Jesu zurechtlegen. Viel befremdlicher und unerklärlicher ist ein anderer Umstand. Wenn sich Christus als den persönlichen *logos* weiß, welcher Fleisch geworden und in die Welt gekommen ist, um den Vater zu offenbaren, so sollten wir erwarten, irgendwo eine Andeutung zu finden, daß er sich dieser Lebensveränderung als seiner eigenen freiwilligen That bewußt ist; ähnlich wie er sein Sterben zum Heile der Seinigen als einen in seinem freien Willen liegenden Entschluß unverhüllt darstellt, (10, 15. 17 f.), denn über sein Kommen zu reden, und die Weise und Beweggründe desselben zu offenbaren, lag ganz innerhalb der nächsten Aufgabe, welche ihm die mitzutheilende Heilsbotschaft stellte. Nun finden wir aber von jener so unfehlbar zu erwartenden Aussage nirgends eine Spur; sondern seine Aussagen über dieses Kommen treffen alle darin zusammen, daß dasselbe einzig als eine Sendung des Vaters zu betrachten ist, dessen gnädiger Wille allein darin vollzogen wird. Er ist auf Erden, um das Werk des Vaters, der ihn gesendet hat, zu vollbringen (4, 34.) und dieses Vaters Liebe allein hat den eingebornen Sohn an die Welt dahingegeben (3, 16.), der lebendige Vater hat ihn gesandt, und er lebt jetzt um dessentwillen (6, 57.), darum ist er auch nur im Namen des Vaters,

nicht in seinem Sohnes- oder Logosnamen gekommen (5, 43.). Und wenn er 7, 28; 8, 42. ausdrücklich sagt: er sey nicht von sich selbst gekommen, so ist dieß zwar zunächst eine apologetische Aussage, welche die Auctorität des Vaters für ihn in Anspruch nimmt. Aber er konnte doch sich so schlechtweg nicht ausdrücken, wenn er der freiwillig gekommene Logos zu seyn sich bewußt war.

Und wie er Nichts sagt von einem Entschlusse, der ihn heruntergeführt hätte zur Erlösung der Menschen, so weiß er auch, wie wir schon früher berührten, Nichts von einem Eigenthumsrechte an die Welt, oder nur an die Erlösten, welches ihm an und für sich und abgesehen von seiner Menschwerdung oder dem durch dieselbe übernommenen Berufe zukäme. Den Jüngern gegenüber zwar fühlt er sich als den, welcher sie erwählt habe, während sie selbst nichts dazu thun konnten (15, 16; 6, 70.). Das Volk Gottes ist seine Heerde (10, 3. 16.). Aber jene Erwählung ist eben die in seinem irdischen Umgange vollzogene, und sein Anrecht an die Schafe hängt einerseits mit dem göttlichen Auftrage, andererseits mit der Bewährung seiner Berufstreue zusammen. Alle aber, die zu ihm kommen, sind ihm erst vom Vater gegeben und zugesührt (6, 37; 39. 44. 65.). Das Anrecht an sie ist ihm ebenso in seiner messianischen Eigenschaft erst ertheilt wie die Vollmacht des Gerichtes (5, 22. 27.). Und am auffallendsten muß diese Anschauung in dem hohepriesterlichen Gebete seyn, in welchem er den Blick in seine künftige Herrlichkeit, sowie in die seinem jetzigen Leben schon vorausgegangene erhebt, und doch eben dabei auf das Entschiedenste daran festhält, daß die Menschen, die er jetzt sein nennt, und in der weitesten Ausdehnung seines Reiches noch so nennen wird, es nur durch die göttliche Uebertragung in seinem Berufe, in dem Namen Gottes, den er vom Vater empfangen hat (17, 11.), geworden sind (vgl. 17, 2. 6. 7. 9. 12. 24.), ja daß sie an und für sich und vor diesem Werke der Erlösung nur das Eigenthum des Vaters waren (οὐ ἡσταν 17, 6.), welches er nunmehr wohl dem Sohne mitgetheilt hat, so aber, daß dieser dabei es ihm unverbrüchlich wiederbringt (17, 10.). Und wie die Genossen des Reiches sein sind durch Uebertragung vom Vater, so findet das gleiche Verhältniß bei den Schätzen göttlicher Weisheit

und Wahrheit statt vgl. 16, 15, wo der Unterschied von *ἐξεῖ* *ὁ πατήρ*. und *ἐνα ἑσὺ* wohl zu beachten ist.

Weiß also Jesus bei Johannes Nichts davon, daß er selbst aus eigenem Entschlusse vom Himmel herniedergekommen wäre zum Heile der Menschen, und ebensowenig, daß die von ihm auf Erden gewonnenen Menschen, ihm schon früher und ursprünglich zugehört hätten, wie sie dem Vater gehört haben, so finden wir ebenso wenig, daß er die großen und erhabenen Werke, die er auf Erden thut, insbesondere die Wunder seines Lebens einer ihm eigenen Kraft seiner göttlichen Natur zuschreibt, sondern er erklärt sie ganz für Werke des Vaters. Seine höchsten Thätigkeiten, das Lebendigmachen und das Richten sind ihm übertragen, weil er das Amt des Messias hat, oder der Menschensohn ist, 5, 27. Und nicht nur sagt er daher im Allgemeinen (5, 19. 30.), daß er nichts von sich selber aus thue oder thun könne: dieß könnte sich auf die Richtung und Absicht seines Wirkens beziehen. Sondern er drückt sich über seine *ἔργα*, welchen er die überführende Zeugnißkraft beilegt (10, 25.) dahin aus: daß er sie im Namen seines Vaters thue. Daß hiemit aber wirklich der Vater als der bewirkende wahre Urheber derselben bezeichnet sey, ist in 5, 36. ausgesprochen, wo es heißt: „die Werke, welche mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende — eben die Werke, welche ich thue, zeugen für mich, daß der Vater mich gesandt hat.“ Dieß ist nun das größere Zeugniß, das er für sich hat und das er als solches (5, 36. vgl. 34.) dem menschlichen des Johannes gegenüberstellt. Der Vater hat ihm nicht bloß den Auftrag zu diesen Werken gegeben, sondern er wirkt sie selbst durch ihn und ist der Andere, der für ihn zeugt (5, 32. vgl. 31.). In demselben Sinne hebt er auch 8, 18. 26. 29. hervor, daß zu seinem eigenen Zeugniß (in seinem Worte) noch das des Vaters hinzukomme, der ihn nicht allein lasse und dessen Zeugniß offenbar eben in seinen Werken besteht. Und 14, 10. sagt er geradezu: der Vater, der in ihm weile, thue die Werke selbst. Zwar in 5, 21. heißt es: der Sohn mache lebendig wie der Vater, und zwar *ὡς ὁ πατήρ*, nach eigenem Willen, womit auch die selbständige Kraft verbunden zu seyn scheint. Allein wir haben gewiß volles Recht, diese Kraft des Sohnes lebendig zu machen in der Parallele mit der ihr zur Seite

stehenden Machtvollkommenheit des Gerichtes zu halten, und daher die Begründung der letzteren in B. 27. auch auf sie zu beziehen. Diese Machtvollkommenheit hat er vom Vater erhalten, weil er der Menschensohn ist, also um seines messianischen Berufes willen, und anders wird es sich auch mit dem ζωοποιεῖν nicht verhalten. Hiermit müssen wir freilich die metaphysische Auslegung des Wortes (26.) aufgeben; daß der Vater wesentlich Leben in sich (ἐν ἑαυτῷ) habe und ebenso dem Sohne gegeben habe, wesentlich Leben in sich zu haben. Gewiß heißt dieses Wort nichts anderes, als daß der Sohn durch Uebertragung des Vaters ebenso Leben zum Mittheilen an Andere in sich, als verfügbares Eigenthum besitze, wie es der Vater habe. Wie wenig an einen wesentlichen Lebensbesitz zu denken ist, zeigt die Vergleichung von 6, 57., wo er sein Leben ausdrücklich auf den bestimmenden gebenden Willen des Vaters (καὶ ζωὴ διὰ τοῦ πατρὸς) zurückführt. In der Geschichte der Wunder, die Jesus gethan, und der Reden, mit welchen er dieselben begleitet, finden wir nur Einen Fall, der uns einigen Aufschluß über die Machtquelle der Wunderwirkung gibt. Dieser ist aber auch entscheidend genug. Es ist die Erweckung des Lazarus. Schon das ist bemerkenswerth, daß er bei der Meldung von der tödtlichen Krankheit in Vorahnung dessen, was sich daran anknüpfen werde (11, 4.), die Gewißheit ausspricht, daß sie zur Verherrlichung Gottes, obzwar in seinem Sohne, dienen werde. Und so hat er denn auch beim Herantreten des wichtigen Augenblickes der Martha verheißen, daß sie die Herrlichkeit Gottes sehen solle (40.). Entscheidend aber ist das Gebet, welches er bei der Oeffnung des Grabes spricht (41 ff.). In diesem Augenblicke ist er von der Ueberzeugung, daß das Wunder geschehen werde, so durchdrungen, daß er dafür schon zum Voraus danken kann (41.). Aber darauf eben müssen wir nun den Nachdruck legen, daß er dafür, als für eine ihm widerfahrene Erhörung dankt. Er selbst weiß zwar wohl so gewiß, daß der Vater ihn immer hört, daß er keines besonderen neuen Beweises dafür bedurfte; aber er dankt, tief ergriffen, weil dieß noch nicht ebenso bei dem Volke der Fall ist, das diesem Ereignisse anwohnt; und doch soll eben dieses Volk zum Glauben an ihn geführt werden. Darum also hat er jenes εὐχαρίσω ausgesprochen (διὰ τοῦ — — εἶπον) 42. Hier ist

mit ganz außer allen Zweifel gesetzt, daß das Wunder vom Vater gewirkt ist und er sich dabei nur bittend und glaubend zu der väterlichen Wundermacht verhält.

Hiermit hängt dann noch das Weitere zusammen, worauf wir jetzt näher einzugehen haben, daß der Jesus des johanneischen Evangeliums im Unterschiede vom Proleg (1, 14. vgl. 12, 41. und 2, 14.) nichts von einer ihm eigenen Herrlichkeit weiß, welche sich in seinem Leben und Wirken geoffenbart hätte, sondern nur von der des Vaters, wie wir so eben an der Geschichte der Erweckung des Lazarus (11, 4. 40.) gesehen haben. Wie Jesus im Unterschiede von anderen menschlichen Lehrern keine Ehre bei den Menschen sucht und nimmt (5, 41. 44.), so sucht er überhaupt nicht die eigene Ehre (δοξα), sondern die des Vaters, der ihn geschickt hat (7, 18; 8, 50. 54.), und überläßt es ruhig dem Vater, seine Ehre zu wahren (8, 50. 54.). Aber auch was durch sein Wirken Ruhmwürdiges an seinen Jüngern geschieht, verherrlicht nicht ihn, sondern den Vater (15, 8.), oder es ist die wesentlich diesem zukommende δοξα, welche dabei offenbar wird. Dieß zu bewirken, war seine Aufgabe auf Erden (17, 4.); es ist noch geschehen und ist am meisten geschehen in dem leidensvollen Ende Jesu, 12, 28. Nur Einmal (17, 10.) sagt er, daß er in seinem Reich unter den Seinen verherrlicht worden sey; aber es ist dort ganz deutlich, daß dieß nur in eben dem Sinne stattfindet, wie sie eben auch sein Eigenthum geworden sind, nämlich durch Uebertragung vom Vater aus auf ihn. Er selbst, Jesus wird herrlich gemacht, oder erwiesen erst mit seinem Hingang im Tode. Darum bittet er beim Herannahen desselben (17, 1. 5. vgl. 24.), und darauf bezieht sich auch wohl schon das an jenem Abende des Einzugs in Jerusalem gesprochene Wort, (12, 23.): die Stunde ist gekommen, daß des Menschen Sohn verherrlicht werde. Dann wird auch das Wirken des heil. Geistes zu seiner Verherrlichung dienen (16, 14.), der ja von dem Seinen nehmen wird. (Uebrigens wird auch nach seiner Erhöhung sein Wirken 12, 32. immer noch im letzten Grunde die Verherrlichung des Vaters zum Zweck haben, 17, 1. (iva etc.); um ihretwillen wird er die Sendung des Geistes bewirken (14, 13.). Wenn er aber schon beim Einzuge in Jerusalem die Stunde dieser seiner in der Erhöhung eintretenden Verherrlichung als herbeige-

kommen bezeichnet (12, 23.), so hat er entweder den Sieg, den ihm Gott darin verleiht (vgl. 12, 31; 14. 30; 16, 33.), schon zur künftigen Herrlichkeit gerechnet, oder wahrscheinlicher hat er wohl in diesem Augenblick über das Leiden hinweg frei in die letzten Ausgänge desselben hinausgesehen und sie prophetisch wie schon eingetreten angeschaut. Nur das Wort beim Hinausgehen des Verräthers (13, 31 f.): „jetzt ist des Menschensohn verherrlicht und Gott ist verherrlicht in ihm,“ müssen wir, weil hier der Moment von der zukünftigen Verherrlichung (32.) deutlich unterscheiden wird, auf den Sieg seines eben durch das Leiden vollendeten Werkes deuten. Aber auch hier ist doch deutlich genug ausgesprochen, daß eigentlich nur die *δοξα* des Vaters in ihm offenbar wird. Eine ganz besondere Beachtung fordert noch das Wort 17, 22.: und ich habe die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seyen, gleich wie wir eins sind. Hier kann nicht die *δοξα*, von der, welche er jetzt bei der Vollendung überkommt, und demgemäß die Mittheilung derselben von der Vollendung der Gläubigen in der Parusie verstanden werden; der Ausspruch steht offenbar dem anderen parallel (17, 14.): ich habe ihnen Dein Wort gegeben (vgl. auch 6: ich habe den Menschen Deinen Namen geoffenbart, und 8: die Worte, die Du mir gegeben, habe ich ihnen gegeben). So begründet er wie diese das Recht zu der folgenden Bitte (24.): daß nun die Gläubigen auch an seiner künftigen Herrlichkeit Antheil haben mögen. Hier ist also die Rede von einer *δοξα*, welche Jesus besessen und ausgetheilt hat. Aber es ist auch sichtbar, daß diese nicht eine Wesensbeschaffenheit an ihm ist, sondern zu seiner Berufsausrüstung gehört. Dem Sinne nach muß sie im Wesentlichen gleichbedeutend mit dem *λογος* (17, 14.) seyn, so zwar, daß sie mehr die aus dem Besitze desselben sich ergebende Gottesgemeinschaft mit ihren Folgen ausdrückt. Sie ist aber nur übertragen für den Zweck seines Berufes, und sofern es sich um eine Darlegung eigener Herrlichkeit handelt, bleibt es bei dem Worte (17, 4.) *ἐγὼ σε ἐδοξασα ἐν τῇς ᾧης*.

Wie aber Jesus aus sagt, daß er auf Erden nur in der Kraft des Vaters sein außerordentliches Werk vollbringt, und eben deswegen auch nur die *δοξα* des Vaters zur Anerkennung bringt,

so hören wir von ihm, daß er auch in der Zukunft seiner Erhöhung nicht aus sich selbst oder eigener göttlicher Macht heraus wirken wird, worauf schon vorläufig hingewiesen werden mußte. Der Herr sagt, 8, 28.: Wenn ihr den Menschensohn erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich Nichts bin und Nichts thue von mir selbst, sondern, wie mich mein Vater gelehrt hat, das rede. Das *ὡποὺν* ist trotz der Auslegung des Evangelisten 12, 33. vom Kreuzigen ohne Zweifel vielmehr die durch seine Tödtung bewirkte himmlische Erhöhung. Diese wird eine Machterweiskung mit sich führen, welcher gegenüber der Unglaube unmöglich ist. Aber nicht seine eigene Macht und Herrlichkeit ist es, die sich dabei bezeugen wird, sondern die des Vaters, welcher dann seine Sache noch viel kräftiger führen und dadurch allerdings zugleich beweisen wird, daß Jesus schon auf Erden ganz mit ihm eins war. (Vgl. daher 29.) Dagegen ist nun wohl 12, 32. gesagt: und ich, wenn ich erhöht seyn werde von der Erde, so werde ich Alle zu mir ziehen. Aber wie wird er das thun? Darüber geben seine Abschiedsreden vollgenügende und höchst lehrreiche Auskunft. Dort sagt er allerdings, er gehe, wie er sie schon belehrt habe (14, 2.), hin in des Vaters Haus, um ihnen die Stätte zu bereiten. Und wenn er nun dort sey, so werden seine Gläubigen große Thaten zu verrichten im Stande seyn, sogar größere, als er selbst auf Erden gethan (14, 12.), aber eben deswegen, weil er zum Vater gehe, also des Vaters volle Mittheilung ihnen dann vermitteln könne. Allerdings sagt er dann weiter: was sie nun in seinem Namen bitten werden, das werde er (zur Verherrlichung des Vaters im Sohne) thun, 14, 13., und wiederholt, 14, 14., noch einmal: ich werde es thun. Aber nun erläutert er das Höchste, was er für sie thun werde. Dieß ist die Sendung des heiligen Geistes, als ihres Paraklets, und hier heißt es, 14, 16.: ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Paraklet geben, und später sagt er in derselben Richtung ganz allgemein, 15, 16.: er habe sie gesetzt, auf daß — was sie den Vater bitten in seinem Namen, er (der Vater) ihnen gebe. Wenn er hienach bald sich selbst, bald den Vater als den Urheber bezeichnet, so kann dieß nicht bloß eine wechselnde fließende Anschauung derselben Sache seyn. Sondern das Eine, nämlich daß er den Vater

bittet, und dieser gibt, ist die ausgeführte Darlegung des wirklichen Verhältnisses, nach welchem seine Thätigkeit die des Vermittlers ist, das Andere ist der abgekürzte Ausdruck, wonach er als der wesentliche Vermittler die Sache geradezu bewirkt. Eine bekannte andere Ausgleichung ist die, welche den Wechsel auf die wesentliche Einheit des Vaters und des Sohnes zurückführt, in welcher der Eine so wirkend ist als der Andere. Allein wenn diese Anschauung zu Grunde läge, so müßte sie irgendwo einmal wirklich ausgedrückt seyn, und würde sich nicht bloß aus der wechselnden Aussage errathen lassen. Jener verkürzte Ausdruck, in welchem sich Jesus als den Bewirkenden darstellt, findet sich auch Joh. 15, 26.: Wenn aber der Paraklet kommen wird, welchen ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgeht. — Diese Stelle, welche bekanntlich zur Ableitung des wesentlichen Ausgehens des heiligen Geistes vom Sohne wie vom Vater gebraucht wird, sagt in der That ganz deutlich, daß der Vater die Ursache, und der Sohn wohl thätig, aber nur als Vermittler ist. Und damit wir ja auf keine andere Ansicht der Dinge kommen, so hebt Jesus 16, 15., nachdem er gesagt, der Geist werde seine Lehre von dem Seinigen nehmen, sorgfältig erläuternd hervor: so könne er sich ausdrücken nur, weil alles Eigenthum des Vaters sein sey, nämlich nach 17, 6—9., durch Uebertragung vom Vater für sein Wirken. Aber allerdings erkennen wir aus den Abschiedsreden, daß ein Augenblick bevorsteht, von wo an seine Mittlerthätigkeit ein Ende nehmen wird. Sehr deutlich sind verschiedene Stufen der herrlichen Erfahrungen in der Zukunft, deren Hoffnung die Jünger in ihrem Abschiedschmerz trösten sollen, unterschieden. Auf der höchsten Stufe — sie ist keine andere, als die Parusie — werden die Gläubigen ihn, Jesum nichts mehr bitten *) (16, 23.), und ebensowenig wird er den Vater noch mit einer Bitte für sie angehen (16, 26.), diese Vermittlung hat aufgehört; aber warum? nicht deswegen, weil er nun ihnen ganz aus seinem eigenen göttlichen Vollbesitze heraus

*) Daß ἐρωταῖ hier und 26. bitten heißt, muß der Gedankenzusammenhang der ganzen Rede, sowie der Bau der beiden Verse ergeben. Man darf sich nicht durch B. 25. irre machen lassen, der eine deutliche Unterbrechung des Hauptgedankens enthält, vgl. 26. und 23.

mittheilen würde, sondern weil er ihnen dann den Vater völlig geoffenbart hat (16, 25.), und dieser ihnen so nahe gekommen ist, daß er ihnen seine Liebe ohne Vermittler erzeigen kann. So wird also das die höchste Vollendung in der Zukunft der Gläubigen seyn, daß sie, durch Jesum zum Vater geführt, nunmehr unmittelbar mit diesem verkehren und von ihm empfangen, und Jesus als Mittler, der sein Werk vollbracht hat, gewissermaßen zurücktritt. So, scheint es, konnte er es nicht ansehen, wenn er sich als den göttlichen Logos wußte, von dem in Ewigkeit alle Gottesoffenbarung ausgeht.

Mit allen diesen Zügen der Selbstdarstellung hängt nun auch noch die Art zusammen, wie Jesus Glauben an sich von den Menschen fordert. Dieser Glaube und die ihm entsprechende Erkenntniß Jesu ist eine nothwendige Bedingung und Bestandtheil des Heiles. So hat er es zuletzt Alles vereinigend ausgesprochen im hohepriesterlichen Gebete, 17, 3.: das aber ist das ewige Leben, daß sie dich als den alleinigen wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum. Aber hier eben ist deutlich, daß es nur seine Mittlerchaft ist, in welcher er nothwendig für das Heil erkannt werden muß. In derselben Weise unterscheidend schreibt er 5, 24. dem das ewige Leben zu, der auf sein Wort hört, und dem, der ihn gesandt hat, vertraut. Von ihm ist nur zu glauben, daß er es ist, nämlich das, worauf es ankommt, der Messias, 8, 24., den der Vater wirklich gesendet hat (vgl. 26.). Eben weil er der Mittler ist, muß er, wo es sich vom entscheidenden Vertrauen des Glaubens handelt, immer neben dem Vater genannt werden (14, 1.). Und es ergibt sich dann wohl von selbst aus dieser seiner Mittlerstellung, daß er auch den Glauben an sich allein und schlechthin als den Grund des Heiles bezeichnen kann. Der Glaube an den Gottessohn, der über das innere Sehendwerden des Blindgeborenen entscheidet (9, 35. vgl. 39.), ist eben auch der Glaube an den Mittler Gottes. Wenn er aber 6, 47. allgemeiner sagt, wer an ihn glaube, der habe das ewige Leben, so erläutert sich dieß daraus, daß er das vom Himmel herabkommende Brod Gottes ist.

Wir sehen: es finden sich aus den Selbstaussagen Jesu eine Reihe von Zügen, welche sich nicht leicht mit der Logos-Persön-

lichkeit vereinigen lassen. Sie sind von der Art, daß sie nicht bloß auf den Stand der Erniedrigung bezogen werden können; denn sie reichen bis in die Aussagen über die Zukunft seiner Erhöhung hinein. Sie können nicht bloß auf Rechnung der menschlichen Natur gezogen werden; denn sie betreffen gerade diejenigen Lebensäußerungen, in welchen sich die göttliche Natur offenbaren zu müssen scheint. Der Sohn ist nicht aus eigenem Antriebe in die Welt gekommen; er vollzieht nur das Amt, in welches ihn die Liebe Gottes gesendet hat; was ihm unterworfen, was sein Eigenthum ist im Reiche Gottes, das ist ihm nur verliehen, und zwar erst in diesem Amte verliehen vom Vater. Was er Großes und Wundervolles vollbringt, das wirkt nur der Vater durch ihn und für ihn; er selbst lebt nur für die Ehre des Vaters, und des Vaters Herrlichkeit allein ist es auch, die sich an ihm offenbart. Der Mittler dieses Vaters wird er auch bleiben nach seinem Heimgang in den Himmel. Diese Aussagen bilden eben so sehr und noch mehr ein Ganzes, als jene Hinweisungen auf seine ewige Herkunft und himmlisches Seyn, deren wir zuvor gedacht. Sie treten uns noch massenhafter und gebietender entgegen; und der Christus, der so spricht, steht dem synoptischen unendlich viel näher, der Logosidee viel ferner, als man es in der Regel von dem johanneischen Christus zugeben geneigt ist.

Wie haben wir uns nun das Verhältniß dieser doppelten Anschauung zurecht zu legen? Wir werden kaum denken können, daß sie einen unvermittelten, unverarbeiteten Gegensatz bilde. Es ist möglich, daß über die Selbstdarstellung Jesu die Auffassung des Evangelisten ihr Licht ergossen hat, und daß unter der Farbe desselben noch der ursprüngliche Bestand durchscheint. Aber wenn dieß der einzige Erklärungsgrund seyn sollte, so müßten wir uns wundern, daß der Evangelist, wenn er eben seinen Christus darstellen wollte, die Reden, die er gibt, nicht noch weiter überarbeitet, die Ideen schärfer zugespitzt und die Schatten der wirklichen Erscheinung entschiedener verwischt hätte. Es liegt daher immer noch die Vermuthung nahe, daß hier innerhalb der Aussagen Jesu selbst Etwas auszugleichen ist. Zunächst werden wir uns der Anforderung nicht entziehen können, jene Merkmale seines göttlichen Selbstbewußtseyns noch einmal genauer zu prüfen.

Wir haben gesehen: Jesus sagt geradezu (8, 23.): er sey nicht aus dieser Welt, nicht aus dem Kreise dieses untern Lebens, sondern aus dem des oberen (*ἐκ τῶν ἄνω*). Aber ist damit wirklich ein Wesensverhältniß ausgesagt? geht daraus das Bewußtseyn einer höheren Abkunft hervor? Viele Ausleger zweifeln nicht daran. Es ist aber wohl zu bedenken, daß wir dann kaum ausweichen könnten, auch den Gegensatz in jener Aussage von einem wesentlichen und ursprünglichen Verhältnisse zu fassen, das heißt, den johanneischen Christus dualistischer Lehre zu beschuldigen. Ist aber in der Anlage der Hörer, daß sie aus dem untern Kreise, daß sie aus dieser Welt seyen, nur eine Geistesrichtung gemeint: so wird Jesus auch von sich selbst eine solche, nur die entgegengesetzte, aussagen. Ueber das erstere kann kein Zweifel seyn; denn er legt es ihnen in das Gewissen, daß sie aus dieser Welt sind. Es sind ihre Sünden (8, 24.), in welchen sie Gefahr laufen, unterzugehen. Und er will sie daraus erretten. Mithin ist es nur das Verwachsenseyn ihrer Lebensrichtung mit dieser unteren Welt, was er von ihnen aussagt, ganz so wie er sie 8, 44. im Sinne der geistigen Abkunft Söhne des Teufels nennt, und nicht Abrahams (39.), dessen wirkliche Söhne sie doch unbestritten waren. So spricht er auch dort (8, 47.) aus, daß sie aus Gott (*ἐκ Θεοῦ*) seyn könnten: dann würden sie ihm glauben. Aber eben hiebei zeigt es sich nun, daß in dem *εἶναι ἐκ τῶν ἄνω* noch keineswegs ein metaphysisches Verhältniß liegt, denn jeder Mensch kann ein *ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ* seyn, vgl. 6, 45., ja Jeder der auf die Worte Gottes hört, also jeder Gläubige ist es. Ohne Zweifel ist damit eine geistige Geburt aus Gott, nicht bloß ein frommes Streben gemeint: aber in jedem Falle ist es kein Wesensverhältniß. Und wie er die Gläubigen so durch die Neugeburt ihres Lebens sich gleichstellt, so sagt er dann auch 15, 19. von ihnen gerade wie von sich: sie seyen nicht aus dieser Welt. Ja er zieht selbst in dieser Rücksicht die Parallele zwischen ihnen und sich (17, 14. 16.). Eben so wenig aber, wie aus diesem Begriffe des Seyns von oben, läßt sich doch unbedingt eine metaphysische Höhe des Selbstbewußtseyns aus dem Worte 7, 29.: daß er vom Vater sey, wie 10, 30.: daß er und der Vater Eins seyen, ableiten. Wenn das

letztere wohl seine Auslegung in der Erklärung gegen Philippus findet, daß wer ihn sehe, auch den Vater sehe (14, 9.), so sagt Jesus hierbei zwar auch (10.), daß er im Vater und der Vater in ihm sei, aber er beruft sich dafür ausdrücklich eben darauf, daß seine Worte vom Vater herrühren, und seine Werke von demselben gewirkt seien, also auf eine Gemeinschaft der Lebenserweisung, nicht des Wesens. Am meisten unter allen Reden des johanneischen Evangeliums ist es wohl die in Kap. 6, welche in den Erklärungen, daß er das vom Himmel gekommene Brod Gottes oder wahre Lebensbrod sei, zu bestätigen scheint, daß er sich in seinem innersten Selbstgefühl als über diese Welt erhaben und einer andern angehörig gewußt habe. Aber man vergesse nicht, daß es der eigenthümliche Standpunkt dieser Rede ist, eben in dem Bilde vom Brode des Lebens die Mittheilung, die von ihm ausgeht, und ihn selbst zusammen zu schauen, und daß hierbei sehr schwer auseinanderzuhalten seyn dürfte, was wirklich von seiner Person und was von der in ihr geoffenbarten und mitgetheilten göttlichen Lebenssubstantz gesagt ist. Man sage nicht, diese Unterscheidung selbst widerstrebe dem Geiste der Rede, in welcher eben sich die Lebensmittheilung gar nicht von seiner Person trennen lasse, sondern schlechthin mit dieser zusammenfalle. Daß er selbst diese Unterscheidung gemacht hat, liegt deutlich genug in 6, 63.: die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben. Aber es zieht sich auch schon durch die Rede selbst hindurch. Er gibt die Speise, die in's ewige Leben währet (27.). Der Vater gibt sie jetzt durch ihn (32. 39. 40.). Er selbst wird sie geben in seinem Leib und Blut (51 ff.). Bildloser und einfacher als diese Rede ist die in Kap. 5., deren Grundgedanke, obwohl auch sie vom Leben und Lebendigmachen handelt, doch mehr das Gericht ist. Hier aber ist ganz unverkennbar, daß so hoch ihn die ihm zukommenden Berrichtungen und Machtausübungen stellen, er sich doch (27.) durchaus ihrer als einer ihm übertragenen *ἐξουσία* bewußt ist, übertragen um seines Messiasberufes willen, wie wir schon gesehen haben. Ein Selbstbewußtseyn, das von oben zu kommen sich bewußt ist, finden wir hier nirgends, sondern nur das reichste vollste messianische Selbstbewußtseyn, welchem zufolge der Sohn richtet wie der Vater, Leben gibt wie der Vater, daher mit dem Vater geehrt werden muß,

welchem gemäß er ferner gar Nichts thun kann von sich selber, ohne den Vater, sondern Alles durch ihn und mit ihm thut, aber indem er sich so hoch durch seinen Beruf zu ihm erhoben fühlt, schließt dieß fast eine wesentliche Höhe seines Selbst bis zur Gleichheit mit dem Vater aus.

Sehen wir nun auf die Aussprüche, in welchen ausdrücklich von seinem Daseyn vor diesem gegenwärtigen Leben ausgesagt ist, so fällt vor Allem in die Augen, daß der bestimmten Worte dieser Art überhaupt nur sehr wenige sind. Zunächst sind wir berechtigt, die allgemeineren Erklärungen, die hieher bezogen werden können, außer Rechnung zu lassen, nicht nur diejenigen, in welchen er sagt, daß er vom Vater gesendet sey, sondern wohl auch in welchen er verkündet, daß er von ihm, oder vom Himmel komme, z. B. 6, 46; 7, 29; 8, 42. Bei allen derartigen Worten ist es nicht möglich, genau zu ermitteln, ob damit ein persönliches Herabkommen aus einem vorangehenden, schon persönlichen Leben gemeint ist, oder ob eben nur das in ihm zur Erscheinung kommende und hier unten mitgetheilte Leben als von Gott ausgehend und vom Himmel herabkommend gedacht werden muß. Dieß trifft zumal nach dem schon Bemerkten bei den Aeußerungen der großen Rede in Kap. 6. zu, in welcher er mehrmal sagt: daß er aus dem Himmel herabgestiegen sey, insbesondere, 38., aber doch immer so, daß dieß mit der Aussage wechselt: er sey das lebendige Brod, das aus dem Himmel herabgekommen sey (51.), so daß gerade hier das Dunkel, welches an und für sich auf solchen Worten liegt, nicht aufgehellt wird. Und jenes für die Auslegung der ganzen vorhergehenden Rede so überaus gewichtige Wort über den Geist, der das Lebendigmachende sey, und seine Worte, die Geist und Leben seyen (62.), muß uns doppelt vorsichtig machen, die Aussagen der Rede nicht greifbarer zu nehmen, als sie gemeint seyn möchten. Hiedurch ist auch die Anwendung des nächstvorhergehenden Spruches beschränkt: wie nun, wenn ihr des Menschen Sohn aufsteigen seht, dahin, wo er zuvor war? Allerdings aber sind die Zurückweisungen auf sein Herkommen vom Himmel sehr verstärkt, wo sie, wie hier, in Verbindung stehen mit der Hinweisung auf sein Hingehen dorthin, welches letztere doch nur persönlich verstanden werden kann, vgl. besonders 8, 14; 16, 28. Aber völliges Licht geben auch sie nicht.

Rechnen wir nun alle diese unbestimmteren Belege ab, so bleiben vornehmlich die zwei schlagenden Aussagen zurück, welche wir in der Streitrede am Schlusse des 8. Kapitels und im hochpriesterlichen Gebete, Kap. 17., finden. Der Streit in Kap. 8. 30 ff. ist von dem Widerspruche zwischen den Aussichten, die Jesus den an ihn Glaubenden eröffnete, und den Rechten, welche die Juden als Abrahamsöhne schon zu haben glaubten, ausgegangen (32, 33.). Als nun Jesus (51.) die Verheißung des ewigen Lebens an die Treue gegen sein Wort knüpft, finden die Gegner darin eine Ueberhebung über Abraham und alle Propheten (53.), welche doch dem Tode unterlegen sind. Jesus aber, nach der allgemeinen Versicherung, daß er nur die Wahrheit des Vaters offenbare (54 f.), geht auf die Entgegenstellung ein, indem er sich allerdings über Abraham stellt, welcher sich seines (Jesu) Tages gefreut habe, als höchster Hoffnung, die er sehen durfte (56.) Dieß sagt nun noch nichts Anderes, als daß er der Messias sey, auf dessen herrliche Zeiten auch Abraham schon im Geiste sah. Aber die Juden verdrehen es spottend dahin, daß er schon zu Abrahams Zeit gelebt haben wolle (57.), und darauf bedenkt er sich nicht zu bekennen, daß ihr Spott Wahrheit enthalte, und er in der That schon vor Abraham sey (58.). Es würde den Gang des Gespräches verkennen heißen, wenn man hier an ein bloßes Seyn in der göttlichen Vorausbestimmung denken sollte, weil er zuvor von der messianischen Hoffnung Abrahams auf dieselbe gesprochen hatte. Die Aussagen Jesu schreiten aufsteigend fort, und offenbar ruht eben darin das Schlagende seiner Antwort, daß er nun auch zugibt, was er zuvor noch nicht gesagt hatte, und was ihm nur so eben von den Juden unterstellt wurde. Freilich ist damit, daß dieses Zuvorseyn nicht bloß ein Seyn im Rathschlusse Gottes ist, noch nicht mehr ausgesagt, als daß es ein wirkliches ist, und andererseits werden wir uns ebensowohl hüten müssen, nun von hier aus rückwärts schauend die Sätze in der Art zu verbinden, daß Jesus sich schon in den Erlebnissen Abrahams als wirkende Person darstellen wollte. Vielmehr ist die Aussage in V. 58. im strengsten Sinne eine neue und abgeforderte; und wenn wir hinzu nehmen, daß Jesus keineswegs zuvor irgend von dieser Wahrheit ausgegangen war, sondern sie hier nur als die Spitze des

Streites und hervorgelockt durch die gegnerische Unterstellung erscheint, so ist offenbar, daß sie den Charakter des augenblicklichen Schauens trägt und ein einzelner Blick ist, zu welchem Jesus wie in prophetischer Erhebung durchdringt; keinesfalls aber erscheint sie wie eine feststehende Grundvoraussetzung seines Selbstbewußtseyns; sondern sie spricht das Gefühl oder das Bewußtseyn seiner, alle zeitliche Heilsentwicklung überragenden Ewigkeit aus, und zwar dieß nicht in der Weise überführender Lehre, sondern als ein Wort, welches das innere Ringen und die Verfestigung der Selbstgewißheit kund gibt, die sich hier um eine Stufe über die Anschauung des vom Himmelgekommenseyns erhebt. Wollen wir aber die Weise jenes ewigen Seyns uns näher auslegen, so müssen wir hinzunehmen, daß er eben in diesem Momente ganz überwältigt ist von dem Gedanken, wie er selbst Nichts und der Vater Alles ist (54. vgl. 28.), und wie sein ganzes Leben darin aufgeht, den *λογος* des Vaters festzuhalten (*τηρω*, 55.). Hierin wird Grund genug gegeben seyn, daß wir in seinem Ausspruche die Anschauung der eigenen ewigen Wesenheit von der Erinnerung eines vorzeitlichen Daseyns wohl unterscheiden.

Und wie hier diese Aussage am Schlusse der einzelnen Unterredung, so steht die andere in Kap. 17., im hohepriesterlichen Gebete, am Schlusse des ganzen Lebens Jesu und krönt gleichsam sein ganzes Denken mit einer prophetischen Aussicht, die sich ebenso rückwärts wendet, wie zu gleicher Zeit vorwärts in seine Zukunft. Diesen Charakter bestätigt eben auch der Umstand, daß sie ein Gebetswort ist. Wenn Jesus hier zuerst bittet (5.): der Vater wolle ihn bei sich verherrlichen mit der Herrlichkeit, die er bei ihm hatte, ehe die Welt war, so scheint allerdings hier ziemlich sicher ausgesprochen, er habe sie damals schon wirklich, und nicht bloß in der Vorausbestimmung be sessen. Schwieriger schon wird die Auffassung, wenn wir B. 24. hinzunehmen, denn hier ist ganz ähnlich von seiner Herrlichkeit gesagt: der Vater habe sie ihm gegeben, weil er ihn vor Grundlegung der Welt geliebt habe. Und doch ist hier die Herrlichkeit ohne allen Zweifel die seiner himmlischen Zukunft, denn er bittet darum, daß auch seine Gläubigen dieselbe einst sehen dürfen. Nichtsdestoweniger führt doch auch dieser Ausspruch auf ein wirkliches Seyn vor der Welt, wenn nicht durch die *δοξα*, welche

Jesus damals schon gehabt hätte, so doch durch die vorausgehende göttliche Liebe. Und um so mehr werden wir den 5. V. aus sich selbst erklären, und wie er sich gibt, dabei an eine wirkliche vorweltliche *δοξα* denken müssen. Sind wir demnach nicht gemeint, die Anwendbarkeit dieser Aussagen auf das Vorherdaseyn zu bestreiten, so enthalten doch auch sie keinen näheren Aufschluß über die persönliche Natur dieses Daseyns, oder genauer: auch sie geben sich nicht als den Ausdruck eines persönlichen bis dorthin zurückreichenden Selbstbewußtseyns und der Erinnerung desselben, sondern ebenso wie alle Worte über das Bevorstehende als ein Schauen und Erkennen von Etwas, was in diesem Augenblicke ahnungsvoll vor das Geistesauge tritt. Und wenn wir auch nicht die *δοξα* der Präexistenz in V. 5. deswegen bestreiten, weil in ganz analoger Weise V. 24. von der *δοξα* des Erhöhten die Rede ist, so müssen wir doch die beiden Worte mit einander in näheren Einklang setzen: wobei sich immerhin ergibt, daß die Aussage in V. 5. kein unmittelbares Wissen enthält; sondern sie ist vermittelt und zwar einerseits durch das Bewußtseyn von der Liebe des Vaters, andererseits durch die gewisse Erwartung der zukünftigen *δοξα*. Jesus erwartet die letztere nicht, weil er sich der früheren bewußt ist, sondern erst von der Aussicht in die Zukunft sieht er zurück. Es liegt nun sehr nahe, anzunehmen, daß ihm eben auf diesem Höhepunkt seines irdischen Lebens die volle Erinnerung aufgegangen sey. Aber ebensogut ist es möglich und vielleicht durch alle Voraussetzungen in der Entwicklung seines Lebens angezeigt, daß dieser Rückblick eben nur eine durch den herrschenden Blick auf die Zukunft bedingte Ausprägung des Bewußtseyns um die reale Ewigkeit seines höheren Seyns ist. Nehmen wir daher Alles, was wir über diese Aussagen näher zu erkennen vermögen, zusammen, so müssen wir zum mindesten sagen: es ist nicht das in die Jenseitigkeit zurückreichende Selbstbewußtseyn Jesu, welches sich darin enthüllt, sondern es ist die Erkenntniß, welche von der Gegenwart aus bis dorthin sich erhebt; und wenn wir ein Ergebnis für die Person Jesu, wie sie sich in den johanneischen Reden gibt, ziehen wollen, müssen wir sagen: diese Aussagen bilden nicht die Grundlage seines Selbstbewußtseyns, sondern nur die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkenntniß. Sie können

deswegen auch keinen festen Halt für die Ansicht von dem Göttlichen, das in Jesu zur Erscheinung kam, was es für sich ist, abgeben.

Ganz ähnlich werden wir nun bei genauerer Ansicht auch über die Aussagen urtheilen müssen, welche das höchste Wissen Jesu als Erinnerung aus seinem himmlischen Daseyn darzustellen scheinen. Was kann stärker scheinen, als wenn er sagt, 6, 46.: er allein, als vom Vater seyend, habe den Vater gesehen, und zwar im Unterschiede von den Menschen (45.), welche auch eine gewisse Erkenntniß Gottes besitzen, nämlich des Vaters Wort gehört und angenommen haben, durch welches sie nun auch ihm zugeführt werden, wozu denn auch, 8, 38. kommt: er spreche aus, was er bei seinem Vater gesehen habe. Allein hier steht gegenüber, daß die Juden thun, was sie bei ihrem Vater, dem Teufel, gesehen haben, und sicher soll damit nicht gesagt seyn, daß sie einst bei ihm wirklich gewesen und von daher noch ihre Gedanken und ihren Geist haben. Dann muß aber auch wenigstens sehr zweifelhaft seyn, ob nicht auch sein Sehen bei Gott auf die innere Erfahrung dieses Lebens geht. Und dieß muß uns selbst an der Sicherheit der Auslegung des Wortes in 6, 46. wieder irre machen. Vielleicht die stärkste Aussage über ein aus der himmlischen Erinnerung herrührendes Wissen ist in dem Gespräche mit Nikodemus 3, 11., in dem bekannten Worte enthalten: was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir. Denn es ist damit die Andeutung verbunden, daß er auch die eigentlichen himmlischen Geheimnisse enthüllen könnte (12.), und daß er dieß Alles von sich sage, weil er, als der Einzige, vom Himmel herabgekommen sey (13.). Und doch wird man schwerlich umhin können, bei näherer Ansicht gerade hier die bestimmteste Andeutung zu finden, daß alle göttliche Erkenntniß Jesu eine in diesem Leben gewonnene und höchstens auf einen tieferen Erkenntnißgrund von ihm selbst mittelbar zurückbezogene sey. Eben jene Aussage 3, 11. ist mit: wir, ausgesprochen. Es liegt nach dem ganzen Zusammenhange des Gespräches und der geschichtlichen Stellung desselben im Evangelium am nächsten, in dieses Wir den Täufer Johannes einzuschließen; es ist sogar möglich, daß darin überhaupt die Propheten rückwärts mit begriffen sind. Aber auch wenn nur Einer mitbegriffen ist, so müssen wir das Wissen und Sehen auf

eine Offenbarung im gegenwärtigen Leben beziehen; falls wir nicht den in den kanonischen Schriften unerhörten und eben hier selbst (vgl. 13.) ausgeschlossenen Gedanken darin finden wollten, daß alle Propheten wirklich im Himmel gewesen und von dort mit ihren Offenbarungen herabgekommen seyen. Allerdings unterscheidet sich jene in der Mehrheit gehaltene Aussage von den Worten, welche bestimmter nur ihm persönlich angehören. Aber immerhin zeigt sie doch, wie wenig wir aus den Worten vom wirklichen Schauen auf transcendente Erinnerungen sicher schließen können. Und das Gewicht dieser Wahrnehmung wird nicht wenig verstärkt dadurch, daß die ganze Rede den Hintergrund der Anschauungen von der geistigen Neugeburt und der Umgestaltung des inneren Lebens durch die Nachwirkung des Geistes darbietet. So haben wir also hier am wenigsten einen festen Boden, auf welchen wir eine klare Anschauung von dem Selbstbewußtseyn der menschgewordenen Logos-Persönlichkeit in Jesu stützen könnten.

Wenn die genauere Untersuchung die Voraussetzung eines Selbstbewußtseyns des göttlichen Logos in Jesu nicht so, wie sie auf den ersten Blick zuzutreffen schien, bestätigt, so bleibt doch immer noch genug von ihr übrig. Geht das Selbstbewußtseyn Christi nicht von einem jenseitigen und vorweltlichen Daseyn aus, so reicht es doch zu einem solchen hinan. Rührt die höchste Erkenntniß desselben nicht von einer Erinnerung des himmlischen Seyns her, so bleibt doch die Aussage einer vollkommenen und unbedingt gewissen Gotteserkenntniß. Ruht es nicht in einer ursprünglichen göttlichen Erhabenheit des Wesens über die Welt, so ist es doch durch die vollkommene Einheit mit dem Vater über die Welt unbedingt hinausgehoben. In diesem Sinne bleibt der Name des Sohnes Gottes und zwar des einziggeborenen in unbedingtster Geltung. Es leuchtet ein, daß diese Stellung weit über jede moralische menschliche Einheit mit Gott, daß sie auch weit über jeden prophetischen Verkehr mit ihm hinausgeht. Und es ist nun die Frage, ob uns die Selbstaussagen Christi nicht noch einen bestimmten Halt geben, um uns ein anschaulicheres Bild darüber zu entwerfen, wie wir diese Höhe in ihm geworden und ausgeprägt zu denken haben.

Wir haben an dem Worte 3, 11. gesehen, daß Jesus seine

einzige Erkenntniß Gottes und der himmlischen Dinge (12. 13.) doch mit dem Schauen göttlicher Wahrheit auf Erden von Seiten der wahren Propheten zusammenstellt. Einen viel bestimmteren Wink über die innere Quelle des Gottschauens in ihm und deren fortwährendes und fortschreitendes Wirken gibt uns Jesus in seiner Vertheidigung der an dem Kranken von Bethesda geschehenen Sabbathheilung. Er hatte sein Wirken am Sabbath mit dem sabbathlichen Wirken des Vaters verglichen und aus diesem die Berechtigung für das seinige abgeleitet (5, 17.). Weiter sagt er dann zur Erläuterung (19.), der Sohn könne Nichts von sich selber thun, wofern er nicht den Vater Etwas thun sehe. Man hat sich hauptsächlich darüber ergangen, ob in diesem Nichtkönnen ein Band der Wesenseinheit oder ein sittliches Gebundenseyn liege. Es ist wohl viel wichtiger, daß hier von einem gegenwärtigen Sehen dessen, was der Vater thut, und zwar einem Sehen desselben im Einzelnen die Rede ist. Dieß ist noch ausführlicher (20.) wiederholt, indem er sagt: der Vater liebe den Sohn und zeige ihm Alles, was er selbst thue. Und was das Wichtigste ist, hier heißt es dann auch: er werde ihm noch größere Werke, als die bis jetzt vollbrachten, zeigen, zur Bewunderung der Menschen (nämlich nach V. 21. das Lebendigmachen der Todten). Hier haben wir einen seltenen unschätzbaren Blick in das innere Leben Jesu. Wir lernen daraus, daß sein höchstes Erkennen, welches mit seinem messianischen Wirken Hand in Hand geht, ein fortschreitendes ist. Er ist sich dessen bewußt, indem er das, was ihm bisher zu Theil geworden ist, als eine Reihe einzelner, bestimmter Offenbarungen weiß. Auf diese Offenbarungen wartet er, ehe er handelt. Er ist sich ihrer bewußt, als eines jedesmaligen Schauens, welches er deutlich auf eine Mittheilung des Vaters als einen Liebesbeweis desselben zurückführen kann. Und alle jene Aeußerungen, daß er nur lehre und rede, was er beim Vater zuvor gesehen und gehört, nöthigen uns nun nicht mehr, auf ein Leben vor der Menschwerdung zurückzugehen; sie erklären sich vollkommen aus dem Blicke auf diese fortgehenden Offenbarungen. Hieraus erklärt sich aber wohl auch sein Verfahren bei einzelnen Gelegenheiten, das zurückweisende Wort (2, 4.) bei der Hochzeit von Kana an die Mutter, weil er auf ein Zeichen Gottes (innerlich oder äußerlich) wartet, welches

ihm zeigen soll, daß seine Zeit gekommen ist. Ebenso verhielt es sich wohl bei der Reise zum letzten Herbstfest, das er erst nicht besuchen will (7, 6.), dann aber seinen Entschluß ändernd doch besucht. Auch das Zuwarten bei der Nachricht von Lazarus Krankheit und dann der schnelle, fertige Entschluß erklären sich wohl hieraus. Und nicht weniger ist jenes eigenthümliche Aufsteigen zu immer höheren und umfassenderen Gedanken, welches wir an mehreren seiner Reden und Gespräche so deutlich wahrnehmen, und welches mit dem Gange des Verständnisses der Hörer im umgekehrten Verhältnisse steht, eine Wirkung dieser fortschreitenden Eingebung und beständigen inneren Erleuchtung. Eine sorgfältige Beobachtung des ganzen johanneischen Evangeliums müßte den Beweis dafür aus der Entwicklung seiner Gedanken und Anschauungen führen, und wir bedenken uns nicht, die Uebersetzung auszusprechen, daß die Nachweisung eines solchen Entwicklungsganges im persönlichen Leben und Bewußtseyn Jesu nach diesem Evangelium trotz des starken Einflusses, welchen die apostolische Darstellung mit ihrem immer auf das Ganze gerichteten Blicke ausgeübt hat, dennoch möglich ist. Wir erinnern hier nur daran, wie das Wort 1, 52.: von nun an werdet ihr den Himmel offen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen sehen auf den Menschensohn, gleichsam die Aussicht eröffnet für den unsichtbaren Geistesverkehr, in welchen er nun in seiner Laufbahn mit dem Vater tritt. Weiter hat uns das Gespräch mit Nikodemus schon gezeigt, wie er sich desselben in seiner herrlichen Fülle bewußt ist, und seine Worte muthen uns hier an wie die freudige Aeußerung über einen neuen reichen Besitz. Nimmehr ist ihm bald die volle Einsicht über den ganzen Umfang seiner messianischen *ἐξουσία* erschlossen, wie wir an der Rede K. 5. beobachteten. Hieraus wächst das Vollgefühl, mit den höchsten Gaben selbst von oben gekommen zu seyn, hervor, welches sich in K. 6. ausspricht. In den Streitreden K. 7. und 8. sehen wir die Anschauungen dieses seines Ursprungs und seiner Höhe wie wechselnd durcheinander wogen und gähren. Und aus dem weiteren Verlaufe möge hier nur hervorgehoben seyn, wie das Alles so fertig und abgeklärt erscheint in den Abschiedsreden zu der ruhigen Selbstgewißheit in dem Einsseyn mit dem Vater, oder vielmehr Seyn-im-Vater.

Ist eine solche Entwicklung des höchsten Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns Jesu durch eine fortschreitende Offenbarung des Vaters in den johanneischen Reden angezeigt, so wird mit derselben allerdings zugleich ein Fortschreiten der sittlichen Selbstbewährung in der Einheit mit Gott verschwistert seyn, und so finden wir denn, daß er sich bewußt ist, vom Vater als Sohn in der einzigen Weise geliebt zu seyn um seines vollkommenen und einzigen Gehorsams willen. Wenn er wirkt, wie der Vater wirkt, (5, 17.), so will er damit dem Vater ähnlicher werden. Er ist sich als seiner Lebensaufgabe bewußt, den Willen des Vaters zu erfüllen 6, 38. vgl. 4, 34. und hiedurch die Ehre des Vaters zu suchen, worin eben seine Lauterkeit und Gerechtigkeit beruht, 7, 18. Und dieß nun, daß er allezeit das dem Vater Wohlgefällige thut, ist der Grund, warum der Vater stets mit ihm ist und ihn nicht allein läßt, 8, 29. Um seiner Selbstverleugnung, dieses Gehorsams willen, liebt ihn der Vater, 10, 17. Er liebt ihn, weil er sein Leben hingibt, und in dieser Selbstaufopferung auf die höchsten Pläne des Vaters eingeht. Aber auch er thut Alles, wie es ihm der Vater aufgetragen hat, bis zum Ende, weil er selbst den Vater liebt, 14, 31; 15, 10. Und wenn er nun in der entscheidenden Stunde, da ihn bald Alles verlassen wird, die Gewißheit festhält, daß doch der Vater ihn nicht allein lassen will (16, 32.), so quillt sie eben auch hier aus dem Bewußtseyn hervor (33.), das er hier so großartig ausspricht: daß er in der jetzigen Vollendung seines Werkes die Welt überwunden habe. Das ganze hohepriesterliche Gebet aber (vgl. gleich B. 4.) gründet sein Recht zu diesen weittragenden Fürbitten auf den vollendeten Gehorsam, welchen er in seinem Verufe geleistet hat.

Indessen setzt die fortschreitende Gemeinschaft der Offenbarung mit dem Vater immerhin die Grundlage eines ursprünglichen Verhältnisses voraus, welche in der Entwicklung selbst nicht enthalten seyn kann, sondern für sie gegeben seyn muß. Sollte diese nicht doch die Logoswesenheit, wenn auch die des depotenzierten Logos seyn? In dieser Rücksicht ist sehr merkwürdig, daß allerdings der *logos* des Vaters auch in den Selbstausfagen Jesu bei Johannes eine sehr bedeutende und eigenthümliche Stellung einnimmt, jedoch eine von der Logoslehre des Prologs abweichende. Wenn er 5,

24. sagt: wer seinen *λογος* höre, und glaube dem, der ihn gesandt, der habe das ewige Leben, so ist zunächst darunter wohl Nichts Anderes zu denken nöthig, als seine Verkündigung. Ebenso liegt es auch 5, 38. (*καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μὲνοντα ἐν ὑμῖν*) wohl am nächsten, zu erklären: Sie kennen Gott nicht recht und tragen dessen Wort (in der Schrift; vgl. 39) nicht fest in sich, sonst müßten sie ihm, seinem Abgesandten, glauben. In seiner besonderen Bedeutung tritt uns dieser *λογος* erst in der mehr benützten Streitrede 8, 31 ff. entgegen, wo Jesus mit der Aufforderung beginnt (31.), in seinem *λογος* zu bleiben, und (37.) als den verdamnenden Beweis gegen die Gegner aufstellt, daß sein *λογος* nicht Raum in ihnen gewinne. Daß er aber hiermit nicht seine Reden meint, zeigt sich B. 43: Seine *καλῶς* verstehen sie nicht, weil sie nicht im Stande sind, seinen *λογος* zu hören. Hienach ist dieser das Wesentliche und Eine unter der Hülle seiner mancherlei Reden. Und darum legt er ihm nun wohl auch 5, 4. die Kraft bei, daß wer ihn festhalte, den Tod in Ewigkeit nicht sehen werde, sowie es derselbe ist, um dessentwillen seine Jünger rein geworden sind, 15, 3. Und bedeutsam genug sagt er dann wohl auch 55., daß er den *λογος* des Vaters festhalte. Der *λογος*, welchen man in seinen *λογοῖς* hören kann, ist der *λογος* des Vaters, der ihn gesandt hat, 14, 24. Jesu ganze Aufgabe war, den Menschen den *λογος* des Vaters zu geben, 17, 14., den *λογος* Gottes, welcher wesentlich *ἀληθεῖα* ist, 17, 17. Die Art, wie Jesus hienach seinen oder vielmehr des Vaters ihm anvertrauten *λογος* von seiner Verkündigung unterscheidet, läßt nicht zu, dabei bloß an die Zusammenfassung der Verkündigung zu denken, oder an ihren hauptsächlichsten Inhalt, sondern es ist die Substanz, von welcher er seine Verkündigung erfüllt und getragen weiß. In ihr ruht die Heilskraft seiner Predigt. Die ganze Wahrheit Gottes, die da frei und rein macht, ist ihm damit anheimgegeben (8, 32; 15, 3; 17, 17.), wie denn wohl auch das Lebensbrod des 6. K. damit zusammenfällt. Und die Gewißheit dieser Uebertragung muß die feststehende Grundlage bei aller fortschreitenden besonderen Offenbarung, die er empfängt, seyn.

Vergleichen wir nun aber hiermit das große Wort von der Liebe Gottes, in welcher er der Welt seinen Sohn gab (3, 16.),

und von dem allein über Heil und Unheil der Menschen entscheidenden Glauben an den Namen dieses Sohnes (3, 18.; vgl. 6, 40.), vergleichen wir vornehmlich die osterwähnte Rede vom Lebensbrode in K. 6., so erhellet wohl unzweifelhaft, daß er das Bringen dieses göttlichen Logos und sein eigenes Kommen gleich gesetzt hat. Ihm selbst ist der beseligende, Gott vollkommen offenbarende *λογος* Gottes zur Mittheilung gegeben. Dieß ist die feste zweifellose Grundlage seines Selbstbewußtseyns. Wir werden also nicht sagen: weil er sich seiner als des Logos Gottes selbst bewußt ist, ist er das Heil der Welt; sondern vielmehr, weil er die Bestimmung hat, der Welt das Heil zu geben, den Vater zu offenbaren, aus der Finsterniß der Sünde zu befreien und die Geburt in's neue Leben zu wirken, weiß er sich als den, in welchem der Logos Gottes ist, und diese Bestimmung ist der Grund, warum er sich vom Vater gesendet weiß, vgl. 10, 36. Sein Selbstbewußtseyn geht nicht von der göttlichen Logospersönlichkeit aus, sondern von seiner Berufsgewißheit, welche ihm das Bewußtseyn der Gegenwart Gottes in ihm selbst gibt; dieß kann nicht Bündiger ausgesprochen werden, als er selbst es in 16, 30—39. gethan hat. Weil er gesagt hat, er und der Vater seyen Eins (30.), ist er der Gotteslästerung und Selbstüberhebung zur Gottheit beschuldigt. Er beruft sich darauf, daß die Schrift Menschen, zu denen das Offenbarungswort, der *λογος* Gottes, gekommen sey, Götter nenne (34.). Und nun habe er doch sicher das Recht, sich (nicht Gott, aber) den Sohn Gottes zu nennen, er, den der Vater geheiligt *) und in die Welt gesendet habe (36.); an seinen Werken sey doch zu erkennen, daß der Vater in ihm sey und er im Vater (38.). Von dem *ἀγιαζεω* (vgl. auch das *σφραγιζεω* in 6, 27.) und *ἀποσπελλεω* Gottes geht sein höchstes Selbstbewußtseyn aus, es unterscheidet ihn von denjenigen, *προς ους ο λογος του θεου ἐγενετο*; bei ihm ist das ganze Leben von Gott geweiht und dieß führt ihn dahin, daß er sich den Sohn nennt, und daß er sagt, er sey im Vater und der Vater in ihm. Das Sohnesverhältniß beschreibt er 15, 10. als ein wechselseitiges sich Kennen, ähnlich dem Verhältnisse, in welchem er als der gute Hirte zu den Sei-

*) *ἀγιαζεω* ist hier sicher die Erwählung und Ausrüstung zum Messiasberuf.

nigen steht (9.), ein Sichkennen, welches ebenso ein wechselseitiges Lieben ist, 15, 9. 10. Und ebenso wie dieses Verhältniß Gottes zu ihm sich wiederholt in seinem Verhältniß zu den Gläubigen, so ist dieß auch bei der anderen Anschauung der Fall, nach welcher er seine Einheit mit dem Vater als ein Ineinanderseyn (oder auch einfach als Einheit, 10, 30.) beschreibt, vgl. besonders 14, 20. und 17, 21. Within geht dieß Alles nicht über das gegenwärtige Leben und nicht über ein Selbstbewußtseyn der vollkommenen Offenbarung hinaus, sondern gerade dieses ist auf das Bestimmteste ausgeprägt. Wo nun diese Gewißheit in seinem Leben begonnen habe, zeigen uns die Reden des Evangeliums nicht; wohl aber deutet es uns sicher genug an, daß sie im Anfange seines messianischen Auftretens noch eine frische, neu lebendige war, 1, 57; 2, 4. 3, 11; 5, 19.

Ist die Grundlage des Selbstbewußtseyns Jesu von dieser Art gewesen, so begreift es sich nun leicht, daß er nirgends von seinem Kommen als einem von ihm selbst gewollten und beschlossenen spricht, und daß er alle seine Rechte und seine Macht von Gott ableitet, auch allein von einer Offenbarung der Herrlichkeit des göttlichen Vaters in seinem Leben weiß. Andererseits begreifen wir auch, wie er in der selbstlosen Hingebung an das Wort, das in ihm offenbar ist, wie dieses Wort so sich selbst als den von oben gekommenen schauen muß, wie er sich darin durchaus als nicht von dieser Welt seyend fühlt, und wie er ganz zusammengewachsen mit dem ewigen Gnaden- und Lebenswort des Vaters sich selbst in demselben von Ewigkeit in der Herrlichkeit beim Vater seyend schauen kann. Die so verschiedenartig scheinenden Elemente seiner Selbstausagen gehen hiedurch in eine Einheit zusammen, deren Geheimniß nicht jenseits dieses Selbstbewußtseyns, sondern in ihm selbst liegt.

Man hat viel von dem mystischen Charakter des johanneischen Christus geredet. Darunter ist ohne Zweifel zu verstehen, daß sich seine Ausagen über seine Einheit mit Gott nicht leicht unter eine Kategorie der Reflexion bringen lassen. Wäre dieser Christus seinem Selbstbewußtseyn nach der Logos des Evangelisten, so würde jene Mystik von selbst verschwinden, wie sie denn auch im Prologe keineswegs vorhanden ist. Hier ist, wenigstens was das Kommen und Seyn Christi auf Erden betrifft, Alles ganz klar

und durchsichtig. Er ist der Herr der Welt, in die er kommt, er tritt in ihr auf mit seiner göttlichen Herrlichkeit; er erzählt, was er im Schoße des Vaters gesehen hat. Die Mystik aber des Christus, der im Evangelium spricht, besteht darin, daß er nicht dieser fertige Gott, überhaupt nicht göttlichen Selbstbewußtseyns ist, sondern daß seine Einheit mit Gott auf einer Hingebung der Person an Gottes Mittheilen beruht, und das Geheimniß der Offenbarung als das Einleben derselben sich an ihm vollzieht. Es ist nicht der fertige Logos, der in ihm vor uns steht und sich ausspricht, und eben so wenig der bloß dem Höchsten zustrebende Mensch, sondern es ist der Messias, der als Mensch geboren ganz eins mit Gott wird, eben so sehr durch Gottes Reden in ihm als durch sein Leben in Gott. Gerade nun das, was diese Selbstdarstellung mystisch erscheinen läßt, ist eines der stärksten Zeugnisse für die geschichtliche Aechtheit des johanneischen Christusbildes. Der Christus, der auf dieser Höhe des Selbstbewußtseyns steht, ohne doch dieselbe auf eine Lehre über sein göttliches Wesen zu gründen, der sich als den alleinigen Weg zu Gott darstellt, ohne doch für sich selbst irgend eine Ehre in Anspruch zu nehmen, der überall sich und sein Werk so sehr zusammendenkt -- denn dieß Zusammendenken ist das Grundelement seines Selbstbewußtseyns --, daß er nirgends viel auf die Wege der Heilsverwirklichung eingeht, sondern sich einfach darbietet zum Glauben, Erkennen, Gehorchen, Nachfolgen, das ist kein gemachter, von der Lehre aus erfommener, sondern der wirkliche lebendige Christus, in dessen unmittelbarer Selbstgewißheit das Wunder seines Evangeliums beschlossen liegt. Daß ihn das Johannes-Evangelium so zeigt, und darin von dem synoptischen Christusbilde nicht sehr weit abliegt, ist durch unsere Andeutungen nicht erschöpft, sie wollen nur gegenüber von einer weitverbreiteten anderen Ansicht eine Anregung geben, sein Selbstzeugniß in dieser Absicht unausgesetzt noch genauer und sorgfältiger zu prüfen.

Haben die Selbstaussagen des johanneischen Christus den Charakter, welchen wir in ihnen finden, so tritt er damit nicht nur dem synoptischen näher, sondern sein Wesen ist unserem Verständnisse überhaupt viel aufgeschlossener, als es das Selbstbewußtseyn des göttlichen Logos wäre, der zwar Fleisch geworden und auf die Erde herabgekommen, dabei aber doch wesentlich seiner selbst bewußt geblieben wäre. Es mindert sich jener phantastische

Schein, der zwar auf den ersten Blick gerade am johanneischen Christus eine besonders helle Glorie zu seyn scheint, der aber bei näherer Betrachtung zurückstößt, weil seine Erscheinung dadurch einem Nebelgebilde gleicht, das sich nicht fassen läßt, zu dem auch der Gläubige kein volles Herz fassen kann, weil ihm kein Erlöserherz in menschlicher Lebendigkeit entgegentritt. Ueber die christologischen Folgen, welche sich aus der rechtsverstandenen Selbstaus sage des johanneischen Christus ergeben, mögen hier noch einige Bemerkungen angefügt seyn.

Es ist die Frage, ob jenes Nähertreten in menschlicher Begreiflichkeit nicht auf Kosten der Gottheit Christi, und damit der wahren Erlösung geschehe. Dieß würde der Fall seyn, wenn wir in Christo nur einen Menschen sehen müßten, dessen höchste Bedeutung seine moralische Vollkommenheit ist. Denn die moralische Vollkommenheit der menschlichen Natur ist ein unendliches Streben, und darin allerdings wäre nie die Grundlage eines wahren Friedens mit Gott gegeben. Hätte er also eines theils sich in die Heilsbotschaft Gottes nur immer tiefer hineingelegt, und anderen theils das göttliche Leben nur immer reiner ergriffen, so wäre dieser Sohn nicht der Erlöser der Menschen. Aber die Anschauungen des johanneischen Christus setzen jedem Versuche einer solchen Auffassung den sprödesten Widerstand entgegen. Das ist das Aller gewisseste in ihm, daß er die Lebenseinheit mit dem Vater von Anfang seines öffentlichen Wirkens an hat, und nicht erst erringt, daß sie eine in seinem wachsenden Verkehre mit dem Vater doch schlechthin gegenwärtige und fertige für ihn ist. Und eben so wenig wie mit einem moralischen Christus des Rationalismus hat der johanneische mit dem Christus neuerer Lehre gemein, dessen wesentlicher Begriff das Urbild der Menschheit ist, eine aus dem menschlichen Leben selbst herausgewachsene reinste menschliche Persönlichkeit, welche den Inbegriff der höchsten Anlagen dieses Lebens in sich verwirklicht hat, wenn auch nicht in allseitiger Auswirkung, so doch nach ihrer inneren Kraft. Vielmehr ruht die ganze Größe dieses Christus in dem, was er von Gott empfangen hat; sie ist eine ihm gegebene, nicht aus seiner Menschheit herausgewachsene. Sie besteht auch nicht in menschlicher Vollkommenheit, sondern in der Gegenwart Gottes in diesem seinem menschlichen Leben. Diese ist nicht eine in der menschlichen Natur

heimische. Sie ist die reine Offenbarung Gottes. Was er ist, ist er durch sie, als der Sohn.

Es handelt sich also nicht um einen bloß menschlichen Christus, und um die Frage seiner Gottheit der Substanz nach. Wir sehen vielmehr, das ganze Bild, welches uns das johanneische Evangelium von Christus entwirft, fällt zusammen, wenn wir ihm die Unterlage einer übernatürlichen Gottgemeinschaft oder göttlichen Einwohnung entziehen wollten. Er weiß von keinem anderen Bezugs- oder Ursprungs- als den er hiedurch empfangen hat. Er hat Nichts Anderes mitzutheilen, als eben das Wort Gottes, das ihn so erfüllt, daß er eins mit demselbigen ist. Er schreibt sich keinen anderen Einfluß zu und sucht keine andere Wirkung, als daß er durch dieses Wort der göttlichen Wahrheit das wahre Leben gebe. Nicht von der sittlichen Seite aus will er das menschliche Leben bilden und erheben, sondern durch die einfache Einpflanzung der höchsten Wahrheit, durch die Darstellung des höchsten Lebens von oben in sich selbst. Die Frage, welche durch die von uns angeregte Untersuchung betroffen wird, betrifft nicht die Gegenwart Gottes in Jesu, sie betrifft bloß sozusagen den Organismus seines persönlichen Lebens, sein formelles Selbstbewußtseyn. Finden wir in seinen Aussagen nicht das Selbstbewußtseyn des ewigen göttlichen Logos, so ist auch das Göttliche in ihm nicht der Schwerpunkt seiner diesseitigen Persönlichkeit, es ist nicht die personbildende Seite seines menschlichen Lebens. Sondern das Personbildende kann nur die Menschheit seyn. Es ist ein wirkliches, menschliches Ich, was uns in ihm anspricht, ein vollkommenes reines menschliches Selbstbewußtseyn, das bei aller Höhe, die es erreicht, und aller Herrlichkeit der ihm widerfahrenen Offenbarung, bei aller Unbedingtheit, mit der es sich mit Gott eins weiß, doch nicht aufhört, sich menschengleich in Allem zu wissen, und seinen ganzen Zusammenhang mit einer anderen Welt nur als einen angeschauten hat. Hiermit ist denn auch erst eine wirkliche Geschichte, eine reale Entwicklung Jesu nicht bloß in seinen Beziehungen nach außen, sondern in seinem inneren Leben möglich, — ein Problem, welches durch den historischen Inhalt der Evangelien, man mag nun von der synoptischen oder von der johanneischen Seite ausgehen, gebieterisch gestellt ist, und welches doch die von der Logospersönlichkeit ausgehende Christologie nie zu lösen vermocht hat.

Aber auch in der modernen von Schleiermacher beherrschten Strömung ist diese Leistung nicht möglich gewesen. Schleiermachers bekannte Formel über die Person Christi, welche das Göttliche in ihm als ein Seyn Gottes in ihm beschreibt, und durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns bedingt seyn läßt, darf wohl unbedingt als ein, zwar nicht das Ganze erschöpfender, aber doch die richtige Grundlage vorzeichnender Ausdruck bezeichnet werden. In der That aber ist dieses Seyn Gottes in Christo nach seiner Ausführung Nichts Anderes, als ein vermöge der harmonischen sittlichen Entwicklung seines Lebens ungestörtes, und vermöge des sittlichen Gleichgewichtes aller Kräfte in ihm alldurchdringendes Bewußtseyn von Gott. Aber es ist nicht das Bewußtseyn Jesu von seiner persönlichen Einheit mit Gott, weil es nicht auf einer eigenthümlichen und realen Offenbarung Gottes in ihm gründet. Sondern es ruht von Seiten Gottes lediglich in dem Begriffe der göttlichen Allgegenwart, und das Seyn Gottes in Christo ist dabei dem Seyn Gottes in dem Ganzen der Welt insofern gleichgestellt, als auch in seinem persönlichen Leben jene Ausgleichung aller Momente Statt finde, wie in der Totalität der Welt, vermöge welcher nirgends ein bloß leidenschaftlicher Moment ist, weil im Zusammenwirken von allen jeder wieder thätig wird. Man könnte versucht seyn, diese seltsame Vorstellung ganz aus einer Anbequemung an die Forderungen der positiven Dogmatik zu erklären, wenn nicht in der That der in der Person Christi aufgestellte Begriff ein durch die Voraussetzungen des Systemes geforderter wäre. Im Begriffe der Religion hatte dasselbe die Consequenz eines absoluten Freiheitsgefühles dem absoluten Abhängigkeitsgefühl geopfert. Aber der Gegenpol eines aufgestellten Poles läßt sich nur scheinbar bannen; irgendwo macht er sich gewaltsam geltend. Dieß ist wohl die wahre Wurzel jener Christologie. Aber eben darin liegt auch, daß ihr Christus eine Abstraction ist. Eben für die harmonische sittliche Entwicklung, von der sie redet, hat sie keine Grundlage. Darum ist sie auch zur Wiederherstellung der lebendigen Geschichte Christi untüchtig gewesen. Und hieran können wir denn anknüpfen, daß gewiß jedes tiefere Eindringen in das Geheimniß der Person Christi unzertrennlich mit einem gründlicheren Verständniß des Religions- und Offenbarungsbegriffes zusammenhängt. Man scheue sich nicht vor diesem Sage in der

Meinung, daß damit zugegeben werde, Jesus sey für uns nicht mehr als das Urbild der Religion, und die Gottheit in ihm nichts Anderes, als eben der vollkommene Glaube, der sich Gott ganz zu vergegenwärtigen im Stande ist. Jedes tiefere Eingehen auf den Begriff der Religion wird herausstellen, daß dieselbe in ihrer Wahrheit eine Mittheilung, einen realen Akt Gottes voraussetzt. Es gibt keine wahre Religion ohne Offenbarung. Und hier muß uns die anthropologische Wurzel der Lehre von der Person Christi liegen. Es liegt darin die Möglichkeit, daß eine menschliche Persönlichkeit mit dem Offenbarungsworte Gottes Eins werde; es liegt aber auch die Nothwendigkeit darin, daß dieses Offenbarungswort so in Eine Person eingehe, wenn überhaupt das reine Gottesbewußtseyn geboren werden soll. Und nun und nimmermehr hätte die menschliche Natur dieß aus sich selbst hervorgebracht, ohne den Liebeswillen Gottes, der Jesum schickte. Ob dabei diese Sendung unter allen Umständen so geschehen mußte, oder nur in Folge des Abfalls der Menschheit von Gott nothwendig war, ist eine kasuistische Streitfrage, welche eine ewige Wahrheit und eine empirische Anschauung vermengt. Wir können als gewissen Satz aufstellen, daß Gott die Menschheit auf diese vollkommene Offenbarung angelegt hat. Wo und wann und wie er dieselbe verwirklicht hätte, ohne die Sünde, das ist eine Frage, über welche wir schlechthin Nichts wissen können.

Wenn uns der Christus der Evangelien so erscheint, daß das Personbildende in ihm nur die Menschheit seyn kann, so ist dieß für die Christologie immer doch nur die Eine Seite, welche sie zu erwägen hat. Jesus ist sich nicht seiner als des göttlichen Logos bewußt. Er hat diesen Logos, er ist damit der Sohn und ist vollkommen eins mit dem Vater. Aber dieß ist nun nur das Ergebniß der geschichtlichen Betrachtung, der Ansicht von unten her. Eine ganz andere Frage ist, wie es sich von oben, von Gott aus betrachtet darstelle. Und wir können uns sehr leicht denken: daß sich nach dieser Betrachtung der Satz umkehren ließe, und statt seiner geradezu sagen: der Logos hat Christum. Denn in der That, das wesentliche Wort Gottes, welches sowohl sein Sichselbstdenken als das Princip aller seiner Selbstoffenbarung ist, muß es seyn, welches über Jesum gekommen ist, und durch seine Einwohnung jene Gottgemeinschaft in ihm erzeugt hat. Aber es

ist nicht die Form seines Selbstbewußtseyns, die dadurch erzeugt ist, es ist nur der Inhalt desselben; jene ist und bleibt die menschliche. Und das Wort, welches seiner Natur nach kein solches Ich ist, kann auch seinerseits nicht seinem formellen Bestand nach in ihn eingehen. Die formelle Existenz Jesu und die des göttlichen Wortes ist nicht dieselbe geworden, weil sie eben formell eine andere ist. Und was die christologischen Formeln vereinigen wollen, aber nur in fortwährenden Antinomien zu vereinigen im Stande sind, das sind in der That zweierlei verschiedene und neben einander bestehende Betrachtungen eines und desselben Verhältnisses, welche erst durch die Vereinigung in der Formel in Widerspruch mit einander treten.

Die Selbstaussage Jesu scheint an die Christologie demnach die gedoppelte Forderung zu stellen, daß sein Selbstbewußtseyn als ein formell menschliches begriffen, und daß eben damit zwischen diesem und dem Logos in Ansehung der formellen Existenz unterschieden werde. Für das letztere spricht auch, wenn wir die Selbstaussagen Jesu und die Logoslehre des Evangelisten zusammenstellen, daß das Wort und der Sohn nirgends zusammenfallen. Wie der Evangelist vor dem zeitlichen Erscheinen Jesu nur von dem Worte spricht, und erst da vom eingeborenen Sohne, wo er bereits seinen Standpunkt innerhalb des wirklichen Lebens desselben genommen hat (1, 18. vgl. 17.), so nennt sich Jesus durchaus nur den Sohn, er weiß Nichts von sich als dem Worte, er kennt nur ein Wort, das ihm übertragen ist. Diese Unterscheidung ist nicht bloß begründet durch die verschiedenen Zustände, welche die gleiche Person durchlebt; sie zeigt mehr an, sie weist darauf hin, daß das Selbstbewußtseyn des geschichtlichen Christus ein eigenthümliches, daß es nicht das jenes Logos Gottes ist, der bloß Fleisch geworden und in die Menschheit wie in eine eigenthümliche Sphäre für sein Leben und seine Selbstbethätigung eingetreten wäre. Mit hin liegt wenigstens von hier aus keine Berechtigung vor, jenem vormenschlichen Logos das gleiche Selbstbewußtseyn zuzuschreiben, wie es der wirkliche Christus hat; wir wissen aus seinem geschichtlichen Leben Nichts über die Persönlichkeit jenes Logos. Es ist nun eine andere Aufgabe, den Begriff desselben vom Boden der Trinitätslehre selbst aus genauer zu untersuchen, indem man sich in klaren Begriffen vergegenwärtigt, ob der immanente Logos

Gottes in der That eine Person in dem Sinne seyn kann, wie man sich dieselbe in dem Entschlusse der Menschwerdung und in der Vereinigung mit der Menschheit, also in der Continuität ihres Selbstbewußtseyns mit dem des historischen Christus gedacht hat. In der That kann es einer unbefangenen Uebersicht über die trinitarischen und christologischen Versuche der neueren Zeit kaum verborgen bleiben, daß ein herrschender Zug in derselben dahin führt, zwischen der immanenten Trinität und der göttlichen Selbstbezeugung in der Oekonomie der Offenbarung real zu unterscheiden, wohin wir auch die Versuche rechnen, in der innergöttlichen Entwicklung selbst zwei Seiten aus einander zu halten. Dieß begreift sich ganz gut, abgesehen von allen Einflüssen des historischen Christusbildes, aus der Theologie allein, wenn wir bedenken, daß fast alle neueren Beschreibungen der immanenten Trinität ein modalistisches Gepräge tragen und mehr oder weniger deutlich den Ursprung aus der Darstellung eines Processes des göttlichen Selbstbewußtseyns — auch wo sie andere Kategorien voranstellen — nicht verlängern können. Es ist sehr leicht, diese Auffassungen auf die Namen alter Häresien zurückzuführen. Und doch dürfen wir sie wesentlich davon verschieden achten. Denn jene Unterscheidung, welche wir herrschend finden, ist ein Zug, der die ganze philosophisch-theologische Arbeit des deutschen Protestantismus voraussetzt, die Scheidung von Diesseits und Jenseits und den Begriff des Transcendenten, wie ihn jene Arbeit hervorgebracht und kaum eine andere Richtung so bewußt ausgesprochen hat, als die Kantische Philosophie. Die Christologie aber hat diese Aufgabe gleich im Reformationszeitalter bekommen, wie sich an dem Gegensatz der lutherischen und der reformirten Christologie zeigt. Die lutherische Christologie hat dem evangelischen Glauben an Christum seinen reinen Ausdruck gegeben, insofern sie die unmittelbare Einheit des Menschen mit der Gottheit im Bewußtseyn Christi in ihrer vollsten Tragweite behauptet hat. Sie ist aber gänzlich unfähig geblieben, das Werden dieses Bewußtseyns nachzuweisen. Während sie es in der körnigen Fülle seines Inhaltes anschaute, hat sie seine Form nicht zu begreifen gewußt; und um die unverkümmerte Gottheit des Sohnes zu haben, hat sie ihn selbst zu einem transcendenten Wesen gemacht. Die reformirte Theologie hat die kritische Richtung der protestantischen Spekulation zuerst herausgestellt, aber in

einer Weise, bei welcher sie stets Gefahr lief, die Substanz selbst zu opfern. Die Unterscheidung, welche sie vorgenommen hat, ist nicht die jetzt geforderte. Sie hat vielmehr zunächst die Aufgabe nur verwirrt und erschwert, indem sie nicht aufhörte, den Personbegriff vom historischen Christus oder dem Sohne unmittelbar auf das Wort überzutragen. Aber in dem Verhältnisse beider Lehren zu einander ist unstreitig sowohl der Inhalt, welchen die evangelische Christologie haben muß, als auch die Aufgabe, welche sie in ihrer begrifflichen Ausbildung zu verfolgen hat, fest vorgezeichnet.

Das Recht zu solcher dogmatischen Fortbildung liegt aber ohne Zweifel überhaupt in der Natur des orthodoxen Dogma's von Christo. Die große Bedeutung der schon in den Kämpfen der alten Kirche gewonnenen Errungenschaft liegt nicht in der Fassung, welche sie den höchsten Problemen des christlichen Denkens über Gott und Christum gegeben hat, sondern darin, daß ihre Aufstellung den Heilsinhalt des Glaubens, sofern er darauf ruht, mit so unerschütterlicher Festigkeit behauptet und die Aufgabe dafür bezeichnet hat, was das Denken über jene Begriffe geben müsse, um mit der thatsächlichen Wirkung des Christenthums als Erlösung übereinzustimmen. Mehr als eine Aufgabe, für welche gewisse Grenzlinien gesteckt sind, werden wir innerhalb der Dogmatik nicht darin finden können. Und diese Aufgabe zu deuten und zu erfüllen, muß das Recht unserer Theologie seyn.

Zunächst war es unsere Aufgabe, zu zeigen, daß der geschichtliche Christus im johanneischen Evangelium so wenig als in den übrigen ein transcendentes Selbstbewußtseyn zeige. Eben dieselbe am geschichtlichen Christus überhaupt gemachte und sich immer unwiderstehlicher Bahn brechende Wahrnehmung ist wohl mit eine Ursache jener kürzlich in diesen Blättern besprochenen Neigung neuerer Christologen, das geschichtliche Selbstbewußtseyn Jesu zwar als eine Fortsetzung des jenseitigen göttlichen des Logos anzusehen, so jedoch, daß dieses sich formell in das diesseitige umgesezt habe, oder eine reale Kenosis des Logos eingetreten sey. Diese Ansicht scheint allerdings den Vortheil zu bieten, daß jenes vollkommene Bewußtseyn der Einheit mit Gott als einer schlechthin für ihn gewissen, welches Jesus hat, sich daraus am leichtesten erklären ließe, weil eben sein diesseitiges Selbstbewußtseyn immer von dem Hintergrunde seines ursprünglichen und wahren Wesens getragen

wäre. Sehen wir aber die Sache näher an, so ist die Schwierigkeit vielmehr größer. Der real depotenzierte Logos mußte sich mit seinem göttlichen Selbstbewußtseyn eben auch seines Sohnesbewußtseyns und seines göttlichen Wissens begeben haben. Wenn er nun im Laufe seines menschlichen Lebens wieder zu diesem gekommen seyn soll, so begreift sich nicht, daß nicht eben damit die Kenosis wieder zurückgenommen und das göttliche Logosselbstbewußtseyn wieder hergestellt seyn sollte. Und hiermit würde wenigstens für einen Theil seines Lebens, ja ohne Zweifel eben für den Theil desselben, den wir allein kennen, und der die Forderung des Begreifens seiner realen Menschheit an uns stellt, die Wirklichkeit der Entwicklung aufgegeben seyn. Gerade jene eigenthümliche Erscheinung der Sohnschaft und der Gotteinheit im Bewußtseyn ohne ein göttliches Selbstbewußtseyn, welche uns der geschichtliche Christus zeigt, möchte sich bei dieser Kenosis des Logos am wenigsten begreifen lassen. Entweder muß die Kenosis so weit gehen, daß sie auch kein Sohnesbewußtseyn mehr zuläßt, oder aber, wenn dieses eintritt, so kann es wohl nur in seiner ursprünglichen transcendenten Gestalt wiederhergestellt seyn. Am deutlichsten wird wohl diese Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß der entleerte Logos über sein eigenes ursprüngliches und vorzeitliches Seyn als das seinige ausgesagt haben soll, ohne doch noch das Wissen davon als Erinnerung zu haben.

Aber wenn auch über die Lösung der Aufgabe die Wege auseinander gehen, so sind sie, wie wir sehen, doch in dem gleichen Streben vereinigt, und dieß ist ohne Zweifel die bedeutungsvollste Erscheinung der Gegenwart auf dem christologischen Gebiete. Wir wollen das Wesen des Gottmenschen in einer wahrhaft menschlichen Lebensentwicklung begreifen. Nur wenn wir dieß im Stande sind, werden wir den Begriff des Gottmenschen festhalten können. Der in diesen Zeilen von einer besonderen Grundlage aus ange deutete Versuch macht keinen Anspruch, den einzigen Weg aufzustellen. Wird das Ziel auf einem anderen besser erreicht, so wollen wir uns gerne bescheiden. Die Forderung aber muß als eine unerläßliche jetzt an jeden christologischen Versuch gerichtet werden, daß er sich vor allen Dingen an der Geschichte Jesu in unbefangener und treuer Würdigung ihrer evangelischen Ueberlieferung prüfe.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Zweiter Band. Zweites Heft.

Stuttgart.

Verlag von Rudolf Besser.

1857.

Druck von Blum & Vogel in Stuttgart.

Die Grundsätze der evangelischen Kirche Deutschlands über Ehescheidung im ersten Jahrhundert nach der Reformation.

Von Fr. Albert Hauber.

Bei der Bearbeitung des württembergischen Eherechts mit der geschichtlichen Seite desselben, Quellen, Entstehung, Fortbildung beschäftigt, hatte sich mir die Nothwendigkeit ergeben, zum Behuf des Verständnisses des Vaterländischen und Partikularen die Untersuchung auf ein weiteres Feld auszudehnen und die Entstehungsgeschichte des evangelischen Eherechts überhaupt nach den Quellen genauer kennen zu lernen. Einen Theil des hiebei Gesehenen in diesen Blättern niederzulegen, ist mir von der verehrten Redaction freundlich erlaubt, und ich mache davon mit dem Wunsche Gebrauch, einen Beitrag zu wahrheitsgemäßer Beurtheilung eines seit einiger Zeit vielfach angeregten Gegenstandes zu geben; indessen nur von dem geschichtlichen Standpunkt aus. Es soll kein Gutachten seyn über die umfassende Frage von der Scheidung und Wiederverehelichung Geschiedener, sondern nur der Versuch einer geschichtlichen Orientirung. Man kann darüber, was werden soll, verschiedener Ansicht seyn, aber darüber, was gewesen ist, dürfen nicht Ansichten und Wünsche entscheiden, sondern die Thatfachen, welche für Alle gleich vorliegen. Ich für meinen Theil bekenne mich zu der Ueberzeugung, daß, Scheidung vom Band überhaupt zugestanden, eine Ehe, deren Wirklichkeit zerstört, auch keine wahre mehr ist, und mit keinem obrigkeitlichen Zwang als solche aufrecht erhalten werden soll; aber das darf mich nicht abhalten zu ge-

stehen, daß die herrschende Ansicht in Deutschland während des ersten Jahrhunderts nach der Reformation im Punkt der Lebensnachstellungen, Gistgeben u. s. w. eine andere war. Ebensovienig dürfen andere, welchen es um die strengste Behandlung zu thun ist, diejenigen Thatfachen ignoriren oder in Schatten stellen, welche ihrem Absehen nicht zusagen. Aber es hat sich neuerer Zeit dem achtungswerthen und gewiß nothwendigen Bestreben, das evangelische Scheidungsweisen da wo es von seinen ernsten Grundlagen abgekommen ist zu restauriren, ein über das Evangelische hinaus greifendes Stürmen beigefellt, das auch der Geschichte Gewalt anthut, wie es bestehende Geseze durch Organisirung des Widerstandes niederzwingen will, und wenn ich anders recht sehe, so ragt auch in diese Frage, die Solches am wenigsten leiden mag, etwas von jenem Wesen herein, das anderwärts auf den Gebieten des Kultus und der kirchlichen Verfassung — nicht als Katholizismus, denn dieser ist eine handhafte, greifbare Gestaltung, aber — als das katholisirende Gespenst in der evangelischen Kirche umgeht, unheilstiftend durch Schrecken oder Erweckung eines tiefen Mißtrauens bei unserem Volk. Es gibt, die uns die Ehe wiederum zu einer Art von Sacrament machen möchten, einem schreckenden Geheimniß von unnahbarer Macht über der Schwachheit der armen Menschen, und also muß auch das entsprechende Dogma dazu, sey's in der alten Theologie und im alten Recht oder in der Exegese, gefunden werden. Daher das Bestreben, dort ein in sich fertiges Scheidungsrecht aufzuzeigen, wo die vorurtheilslose Geschichtsbetrachtung nur Anfänge und Werden sehen kann, oder im Gegentheil dort lauter Unsicherheit und Schwanfen und eine Nachtseite der Reformation als Folge des Abfalls vom Gehorsam des Buchstabens zu erblicken, wo man mit offenem Auge nur ein auf richtiges Ringen wahrnimmt, durch das Labyrinth schwerer vom wirklichen Leben aufgedrungener Fragen den sichern Gewissensweg zu entdecken.

Solcher Mißhandlung der Geschichte darf man nicht gleichgiltig zusehen, auch wenn sie zuletzt ohne praktische Folgen in der Gesellschaft wie in der Wissenschaft ohne Fundament erfunden werden wird.

Uebrigens bin ich mir wohl bewußt, was die Resultate der

nachstehenden Untersuchung betrifft, durchaus nichts Neues auf die Bahn zu bringen; den wirklichen Verhalt der Sache kennt man längst und war man darüber bis in die neueste Zeit, in welcher das Bedürfnis kirchlicher Agitation die Trübung hervorrief, im Klaren, wie dieß bei allen klassischen Kirchenrechtslehrern, z. B. J. H. Böhmer, Eichhorn, Richter gesehen werden kann; es kann daher hauptsächlich nur von einer durch das gegenwärtige Bedürfnis hervorgerufenen übersichtlichen Zusammenstellung des vorhandenen Stoffs die Rede seyn und mit dieser wünschte ich allerdings auch Solchen zu dienen, welche zuvor schon das richtige Urtheil haben, und überhaupt Gelegenheit zu eingehender Orientirung zu geben.

Warum nun aber ein ganzes Jahrhundert in den Kreis der Untersuchung gezogen, warum sich nicht etwa auf die ersten Jahrzehnte, auf die Zeit der Abfassung der symbolischen Bücher, der alten Kirchen- und Eheordnungen beschränkt ist, das wird sich im Verlauf der Untersuchung selbst erklären. Es ist nicht möglich, aus ihren Kundgebungen allein ein genügendes Bild des ursprünglichen evangelischen Scheidungsrechts herzustellen, außer man begnügt sich darzulegen, wie sie manches Wichtige absichtlich und aus Noth unentschieden lassen. Götschen *) hat den Versuch gemacht, und zwar mit aller Pünktlichkeit und Objectivität, ich glaube er hat eben damit zu der Einsicht verholffen, wie enge die Grenzen sind, inner deren etwas Sicheres gefunden wird. Ein eigentlicher und erster Abschluß der Entwicklung ist erst später eingetreten, ich finde, daß es ungefähr zu der Zeit oder kurz zuvor geschah, da Joh. Gerhard seinen großen Tractat de conjugio, diesen noch vor allen seinen andern auch für die Nichttheologen klassisch gewordenen locus schrieb. Bis zu ihm hin, also bis gegen den Anfang des 30jährigen Kriegs, sind die Ansichten über manchen wichtigen Punkt noch im Fluß; bei ihm finden wir fast über alle die fixirten Grundsätze, die, wenn sie auch noch nicht immer sich auf bestehende Gesetze berufen können, doch eine zur Herrschaft gelangte Doctrin zur Seite haben, eine Doctrin, deren

*) In der Dissertation: *Doctrina de matrimonio ex ordinationibus ecclesiae evangelicae seculi decimi sexti adumbrata*. Halis 1847. IV. *Annulatio. Divortium* pag. 59 et seq.

Kenntnißnahme wir nicht entbehren können, wenn wir die alten Eheordnungen und die alte Praxis verstehen wollen.

Zwar gewisse Fundamentalanschauungen sind so alt, als die Reformation selbst, und überall mit ihr vorhanden, aber wie sie eingehen sollen in das praktische Leben, wie sich unter einander ausgleichen beim Zusammentreffen, wie weit sie ihre Consequenzen zu erstrecken haben in der Gesetzgebung, darüber war man oft und lange unsicher. Man darf sich nicht scheuen, dieß einzuge- stehen; die Reformatoren haben sich nicht zu schämen, daß sie nicht von Anfang an lauter sichere Schritte gethan haben auf einem Gebiet, welches durch das päpstliche Recht und durch die römische Finanzkunst gerade damals auf's äußerste verwirrt war, und wo es sich nicht allein von der an sich schwierigen Berathung der Gewissen, sondern auch davon handelte, evangelische Ehen gegen- über von dem im deutschen Reiche herrschenden Familien- und Erbrecht sicher zu stellen. Denke man z. B. nur daran, welche Mühe es damals gekostet hat, den Grundsatz durchzuführen, der uns jetzt ganz und gar natürlich vorkommt, daß nämlich die elter- liche Einwilligung ein wesentliches Erforderniß zur Gültigkeit eines Eheverspruchs der Kinder ist; ziehe man neben den Schwierigkei- ten, welche die alten Rechtsordnungen des Reichs den neuen Grundsätzen entgegenstellten, auch noch diejenigen in Betracht, welche den Reformatoren und den Obrigkeiten aus dem Mißbrauch der durch Abschüttlung des römischen Jochs gewonnenen Freiheit von Seiten eines bis daher in kirchlichen Dingen wie ein Kind gegängelten Volks erwachsen, ein Mißbrauch, der Luthern das bittere Wort erpreßte, solche Leute seyen nicht allein werth, unter des Papstes Gesezen zu seyn und sich zu martern, sondern unter des leidigen Teufels Gesezen sollten sie leben *) — so wird man es natürlich finden, daß ein evangelisches Eherecht nicht mit einem- mal fertig und gewappnet mit Schild und Speer aus dem Haupt der Reformation entsprungen ist. Bekanntlich enthalten unsere symbolischen Bücher, abgesehen von ihrer Vertheidigung des Ehe- standes der Geistlichen, in welcher allerdings die der mittelalter-

*) Luthers Vorrede zu Brenz: „Wie in Ehesachen . . . christenlich zu handeln sey.“ Wittenberg 1531.

lichen entschieden entgegengesetzte Grundanschauung der Reformation von dem Wesen und dem hohen Werth der Ehe, als einer göttlichen und demnach über unnatürliche *) Menschenfagung zu stellenden Stiftung zu Tage tritt, eine eigentlich dogmatische Festsetzung über die Ehe nicht. Was namentlich die Scheidung betrifft, so wird nur ein einzigesmal, und zwar mehr gelegentlich in dem Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln de potestate et jurisd. episcoporum gesagt: *injusta etiam traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti, post factum divortium* — ein Satz, den unsere württembergische Confession (Vom ehelichen Stand, letzter Absatz) dahin wiederholt: „Wir verhoffen auch, daß die frommen Bischöff und Fürsten werden zulassen und gestatten, denen so von ihrem ehebrecherischen Gemahl rechtmäßig geschieden, sich dieser Freiheit wiederum im Herrn zu heurathen zu gebrauchen, welche Freiheit ihnen der Sohn Gottes unser Herr Jesus Christus gegeben hat. Matth. 5 u. 19.“

Gleichwohl ist in diesen Aeußerungen ein dogmatisches Princip der Reformation zu erkennen. Gegenüber der römischen Kirche, welche auf Grund ihres Sacramentsbegriffs bei wirklich und rechtmäßig geschlossenen und vollzogenen Ehen keine Scheidung als nur von Tisch und Bett zugibt, hat unsere Kirche von Anfang an den Grundsatz aufgestellt: rechte Scheidung ist Scheidung vom Bande, und hat diesen Grundsatz wissenschaftlich und praktisch durchgeführt. (Gerhard S. 563—594.)

Wir werden später sehen, welche Folgen diesem Grundsatz im Einzelnen gegeben worden sind, und dabei wird sich zugleich herausstellen, aus welchen Motiven er geschlossen ist.

Nicht minder entschieden als dieser dogmatische Satz von den Theologen verfochten wird, ist ein anderer jurisdictioneller von den durch die Reformation gegründeten Gemeinwesen festgehalten worden, nämlich dieser: Ehesachen sollen nicht von den bischöflichen geistlichen Gerichten, sondern inner=

*) Luther a. a. O. „Weil sie wußten, daß ein Gottes Werk war und doch nicht lobten noch ehreten, sondern verdamnten und lästerten, hat er sie billig dahin gegeben in verkehrten Sinn, daß ihnen nichts gefallen kann, denn der allererschändlichste Brauch und Unlust des Fleisches und ihren Lohn an ihrem eigenen Leib empfangen, wie sich's gebührt.“

halb jedes Territoriums von einem Landesgericht entschieden werden.

Er folgte mit Nothwendigkeit aus dem erstern, sobald man zu der Gewißheit gekommen war, daß die Bischöfe und ihre Gerichte denselben nicht gelten ließen; in ihm spricht sich aber zugleich die allgemeine Richtung der Reformation und jene wesentliche Erziehungskraft derselben aus — das Gewissen nicht mehr jenseits der Alpen, sondern bei sich selbst zu haben, ein religiöses Princip, obzwar zunächst hier in territorialistischer Form zu Tage tretend, ohne welches, wie jetzt der völlige Untergang der josephinischen Ehegesetzgebung in Oesterreich von Neuem beweist, die Staaten mit allen ihren liberalen und humanen Institutionen doch nur auf Sand bauen.

Früher sogar noch als die Aufstellung eigener Eheordnungen tritt die Einrichtung eigener Ehegerichte in's Leben, wie z. B. in Württemberg (vgl. mein Württemb. Eherecht §. 6); ihr Daseyn muß längere Zeit den Mangel eigentlicher Ehegesetze — in Kurhessen bis auf den heutigen Tag (vgl. Strippelmann, das Ehescheidungsrecht nach gemeinem und insbesondere nach hessischem Recht. 1854), oder doch die aus den Verhältnissen zu erklärende Mangelhaftigkeit und Dürftigkeit derselben vertreten. Es wird sich später zeigen, wie diese territorialen Ehegerichte mehr als bloß Vollstrecker, wie sie zugleich die Bildner des evangelischen Eherechts und namentlich des Scheidungsgesetzes gewesen sind.

Das Einsetzen von Ehegerichten hatte übrigens noch eine andere Absicht, als die der Ablösung des Gewissensbandes von der römischen Hierarchie; es galt zugleich durch sie der Einzelwillkühr und der Gewissenlosigkeit der Parteen in Ehesachen zu steuern. Daß Niemand sich „eignes Gefallens“ scheiden und wiederverheirathen dürfe, dieser Grundsatz ist ein allgemein angenommener, und wenn Calvin einmal (comm. in harm. evang. ad. Matth. 19, 9.) dem Mann erlaubt, sich auch ohne obrigkeitlichen Spruch von einem ehebrecherischen Weibe zu scheiden, so meint er dieß nur im Nothfall und da, wo ein corruptes Gemeinwesen und die verkehrte Nachsicht der Obrigkeit den Ehebruch nicht strafe. Auch muß die Unerfahrenheit und die Willkühr der einzelnen Geistlichen in den ersten, stürmischen Zeiten der Reformation das Bedürfnis

nahegelegt haben, Ehe-, vornehmlich Scheidungssachen dem lokalen und subjectiven Gutdünken zu entnehmen und ihre Behandlung in einem höheren Gerichte zu concentriren. So entzieht die kur-sächsische Instruction und Visitationsformel von 1527 den Pfarrern, weil sie lieberlich (nicht moralisch, sondern praktisch) in Ehesachen verfahren seyen, die Ehescheidung und weist sie an den Amtmann, Superintendenten und an die Gelehrten.

Nach welchen Grundsätzen wurden nun aber diese territoria-len Ehegerichte bestellt? aus welchen Personen zusammengesetzt?

In den meisten Ländern sind sie gemischt aus rechtsgelehrten Räthen und Geistlichen. Doch findet sich in der Lübeck'schen Kirchenordnung von 1531 (Richter, Sammlung 2c. I. S. 145 u. f.), daß sich der Rath die Ehesachen vorbehält und durch zwei Rathsherren und vier verständige Bürger unter Beihülfe eines in dem kaiserlichen Rechte erfahrenen Secretarius, also ohne Zuziehung der Theologen, Recht schaffen will, und in der Bremer von 1854 (Richter S. 241) heißt es, die Prediger sollen die Gewissen unterrichten, in schwierigen Fällen bei den Superintendenten fragen; wenn es aber Hadersachen werden oder Aergerniß betreffe, so sollen sie nicht fortfahren, sondern zu der Obrigkeit weisen, der die Ehesachen „als ein auswendig weltlich Ding“ unterworfen seyen, was so viele kaiserliche Rechte, darüber gestellt, beweisen. Man würde fehlgreifen, wenn man in dieser Fernhaltung der Theologen von dem entscheidenden Gericht ohne Weiteres etwa den Ausfluß des republikanischen Elements vermuthete. Andere Republiken schließen die Geistlichen nicht aus. Die Züricher Eheordnung von 1525 (Richter S. 21 u. f.) bestellt das Ehegericht aus je zwei Mitgliedern der Räthe und zwei Leutpriestern, „die des göttlichen Wortes berichten“, übrigens von diesen Entscheidungen Appellation an den Rath offen lassend; und die Basler von 1529 (S. 120) stellt ebenfalls zwei Geistliche den Rathsmitgliedern im Ehegericht zur Seite.

Man handelte, wie es das Bedürfniß und die Umstände gaben. Ein Recht, im Ehegericht zu sitzen, ward bei den Theologen so wenig als bei den Juristen als solchen vorausgesetzt, die Jurisdiction als der obersten Gewalt im Staat inhärirend angenommen, von welcher sie delegationsweise entweder besondern Ehe-

gerichten oder den Consistorien anvertraut werden konnte. So weist die Wittenbergische Consistorialordnung von 1542 den drei LandesconfeSSIONen unter Anderem auch die Ehesachen zu, „der man zu Hof nicht bequemlich abwarten kann“; und noch deutlicher spricht sich in der Jena'schen Consistorialordnung von 1569 (Richter II. S. 325 u. f.) der damalige Standpunkt aus, wenn sie sagt: „wiewohl die Ehesachen an ihnen selbst bürgerliche Sachen sind, dafür auch bei den alten christlichen Kaisern gehalten worden, wollen wir doch dieselben aus viel beweglichen Ursachen an das Consistorium gewiesen haben.“

Nach und nach erst bildete sich der Grundsatz aus, daß Geistliche von Rechtswegen den Ehegerichten beizugesellen seyen. Man weiß, wie Luther sich dagegen gestraußt, wie er die Ehesachen der weltlichen Obrigkeit auf's Gewissen zu legen gesucht; es geschah dieß gleichzeitig mit dem während der ersten Jahrzehnte gemachten Versuch, das protestantische Ehe-, vornehmlich das Scheidungsrecht auf Grundlage des römischen Kaiserrechts aufzubauen — ein Versuch, der in dem merkwürdigen Büchlein des Hall'schen Reformators Brenz: „Wie in Ehesachen und in den Fällen, so sich verhalten zutragen, nach göttlichen billigen Rechten christenlich zu handeln sey“ (Straßburg 1530. Wittenberg 1531), wissenschaftlich durchgeführt und von Luther in seiner Vorrede dazu höchlich gelobt ist. Aber man weiß auch, daß namentlich von Seiten der Juristen, und zwar selbst solcher, die zur Reformation hielten, diesen Neuerungen ein hartnäckiger Widerstand entgegengetreten ist, und daß es diesen lange nicht in den Sinn wollte, sich vom kanonischen Recht zu trennen. Die Folge war, daß die Ausbildung des Eherechts doch hauptsächlich und fast allein den Theologen zufiel — den Theologen, welche, nachdem jener immerhin künstliche und von der kaiserlichen Gewalt selbst sammt der Reformation desavouirte Versuch mit dem Kaiserrecht aufgegeben war, eine viel nähere und für die Gewissen sicherere Quelle in der heiligen Schrift hatten*). Je entschiedener aber man das

*) Vgl. Württemb. Eherecht S. 10 not. * und überhaupt die dort gegebene Genesis unsres Particularrechtes, in welcher sich als in einem kleinen Bild der Gang der Sache im Großen abspiegelt. Brenz hat später jenen frühern Versuch selbst desavouirt, z. B. Comm. ad Levit. XVIII. (Hall 1542);

römische Recht bei Seite ließ und je mehr man sich bemühte, aus der Schrift zu schöpfen, um so natürlicher und nothwendiger erschien die Beiziehung der Geistlichen und Theologen. Sie waren dabei als die „des göttlichen Wortes berichtete“ Gewissensräthe, oder wie später Felix Bidenbach in seinem Tractat über württembergische Ehesachen von 1608 (vgl. württemb. Eherecht S. 19) sagen konnte, als die *divini juris periti*, wobei er übrigens die nicht zu übersehende Distinction macht, daß zu seiner Zeit bei uns die Theologen hauptsächlich mit denjenigen Dingen, welche die Substanz der Ehe betreffen, zu thun gehabt, das Urtheil bei Strafen aber und überhaupt die mehr processualische Seite den Juristen überlassen haben. (Württemb. Eherecht §. 21. Anm.)

Dieser Unterschied fällt aber sodann bei Gerhard weg. Ihm sind die geistlichen Mitglieder der Ehegerichte geradezu ebenso Richter, wie die politischen, indem er die nunmehr herrschend gewordene Anschauung dieses Verhältnisses in folgenden Sätzen darstellt.

Die Theologen und die Kirchendiener dürfen von der Cognition und Dijudication der Ehesachen nicht ausgeschlossen werden; denn obwohl diese Dijudication nicht allein ihre Sache sey, wie die Päpstlichen wollen, noch ihnen ob *jurisdictionem aliquam secularem ordinariam ac potestatem coactivam*, wie wiederum die Päpstlichen wollen, zukomme, so seyen doch in die von den Landesherren hiefür bestellten Collegien neben den politischen auch diese kirchlichen Personen aufzunehmen, und es komme ihnen *non minus quam illis politicis delegata quaedam potestas* zu, *ecclesiae ac magistratus nomine in causis matrimonialibus judicialiter cognoscendi, procedendi, definiendi, exsequendi*.

Gerhard unterscheidet dabei noch ausdrücklich dieses *judicium coactivum*, das von den geistlichen Beisitzern der Ehegerichte in ihrer Eigenschaft als obrigkeitliche Personen geübt werde, von dem *judicium discretivum*, welches die theologischen Facultäten

legibus romanis sua autoritas sublata est, cum administratores (die Kaiser) subjecerint eas legibus pontificiis, hoc est nullis. Wie ungerne er aber darauf verzichtet, ergibt sich aus dem bald darauf folgenden: quamquam administratores rom. legum cesserint canonibus pontificiis, tamen . . . appellabimus a deceptis fraude ad recte edoctos, aut a legum administratoribus ad ipsas leges.

in zweifelhaften und bestrittenen Fällen, da es sich von Gewissensfragen handle, auszuüben haben, und führt sodann mehrere Gründe an — aus der Natur der Ehe als eines göttlich geheiligten Bundes und einer Gewissenssache, worüber die heilige Schrift Norm gebe, aus der Praxis Christi und der Apostel, als von welchen hierüber Responſen gegeben worden und aus der beständigen Praxis der Kirche, — um die Nothwendigkeit jener amtlichen Bethheiligung der Geistlichen an den Ehegerichten zu beweisen (§. 692—699).

So ganz unbestritten war übrigens dieser geistliche Beisitz auch damals schon nicht, sonst hätte Gerhard nicht nöthig finden können, ihn wider die damaligen Beanstandungen in seinen Schutz zu nehmen. Und es ist bemerkenswerth zu vernehmen, worauf diese sich stützten: die Ehe sey. Gegenstand des natürlichen, also nicht eines besondern göttlichen Rechtes, sie sey eine rein bürgerliche und weltliche Sache, auch das bürgerliche Recht zureichend, um Ehesachen zu entscheiden; für die Theologen aber sey es unanständig, in solchen weltlichen Dingen als Sachverständige aufzutreten zu wollen, und es komme ihnen überhaupt kein Imperium oder Jurisdiction zu, folglich auch keine Entscheidung in Ehesachen, als welche ohne den Hinzutritt der obrigkeitlichen Zwangsgewalt ohne Erfolg wäre. (§. 700.) Man sieht hieraus auch, daß es geschichtlich nicht richtig ist, die Entstehung derjenigen Ansichten, welche später im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts sich in der Ehegesetzgebung geltend machten, erst an dessen Anfang und an das Ende des siebzehnten hinaus zu datiren, und ihre Erfindung, wie Strippelmann (a. a. O. S. 85) und ihm nach mehrere Andere gethan, dem späteren Rationalismus und Pietismus allein zuzuschreiben. Sie waren schon früher und immer vorhanden, nur ihre Herrschaft ist erst später eingetreten, und die Ziehung aller ihrer Consequenzen.

Mit dem Schluß jedoch des ersten Jahrhunderts, dieß ist sicher, war die Bethheiligung der Geistlichen herrschend in Uebung wie in den Ansichten, und zwar herrschend, weil auch die Ansicht von der Ehe, daß sie wesentlich eine, wenn auch nicht kirchliche, doch spirituelle Sache, und daß die Lehre von der Ehe hauptsächlich aus der Schrift zu schöpfen sey, die herrschende war.

Es schien nöthig, hievon etwas eingehender zu reden, theils

um den Charakter der alten territorialen Ehegerichte, welche bekanntlich seither fast überall und gewiß nicht zum Frommen eingegangen sind, näher zu bezeichnen, theils um sich für das Nachfolgende die Orientirung zu erleichtern.

Wir müssen aber auch noch, ehe wir an unsre eigentliche Aufgabe gelangen, uns vergegenwärtigen, welches die Gesetze und Normen waren, nach welchen jene Ehegerichte überhaupt und also namentlich bei Scheidungsfällen zu erkennen hatten.

Und hier läßt sich nicht verkennen, daß diesen Gerichten eine überaus knappe Anleitung fast überall gegeben war.

Als Herzog Ulrich von Württemberg, im Begriff eine Eheordnung für sein Land zu stellen, bei Philipp von Hessen darüber Rath suchte, antwortete ihm dieser, bei ihm sey noch keine abgefaßt, er habe indeß in seiner Landesordnung Vorsehung gethan, sonst aber sprechen die Richter „nach der Schrift und ehrbarem Bedenken“ (Heyd, Ulrich, III. S. 102. not. 12.). Weder Philipp selbst noch seine Nachfolger sind dazu gekommen, eine Eheordnung abzufassen, und es werden, wie aus Striippelmann zu sehen, in Altheßen die Ehesachen bis heute nach gemeinem Recht und durch Gerichtsgebrauch entschieden. Wie dürftig gerade im Punkt von der Scheidung unsre erste Ulrich'sche, aber auch die zweite Eheordnung von Herzog Christoph ausgefallen ist, habe ich an einem andern Ort gezeigt, und dabei mich bemüht, die Erklärung dafür zu finden. Man begnügte sich, eigenmächtige Scheidung und Wiederverheirathung zu verbieten; der Ehebruch ward als rechtmäßiger Scheidungsgrund erklärt, aber alles andere Scheiden des „Hinweglaufens und anderer Ursachen halber“ dem Ermessen des Ehegerichts anheingegeben und auf seinen Bescheid ausgesetzt, welchem dann auch die Weisung gegeben ist, die durch das Gesetz nicht ausdrücklich vorgesehenen Fälle „nach dem heil. Gotteswort und den gemeinen geschriebenen kaiserlichen Rechten“ zu erledigen (Württ. Eherecht S. 17 u. 18). Man sieht, die größere und die schwierigere Hälfte des Scheidungsgesetzes ist hier nicht in Worte gefaßt, sondern den Eherichtern in das Gewissen gelegt; — ohne Zweifel ein großer Anstoß für ein modernes gesetzgeberisches Bewußtseyn, aber unter den damaligen Verhältnissen gewiß das Beste, was geschehen konnte.

Ähnlich muß es auch in andern Territorien gehalten worden seyn. Ausdrücklich verlangt das Bedenken der Wittenb. Theologen von 1538 die Bestellung eines Consistoriums mit dem Arbitrium darüber, „welche genugsame Ursach, die Ehe zu schlichten, divortia zu machen oder nicht“, und dann ein Provincialstatut über besondere zweifelhafte Fälle, „da jus canonicum oder des Pabstes Recht und die Schriften Dr. Martini oder anderer nicht zusammenkommen.“ Und die formula reformationis der Wittenb. Theologen von 1545 will, die Consistorien sollen cognoscere et dijudicare controversias matrim. christianis sententiis juxta verbum Dei, evangelium et illas honestas leges, quae in ecclesia christiana a piis et prudentibus Christianis inde usque ab apostolis tanquam honestae et deo placentes judicatae sunt.

Man durchgehe die Ehe- und Kirchenordnungen in der Richter'schen Sammlung und man wird den Eindruck erhalten, daß mit Ausnahme nur einiger wenigen (z. B. die Genfer, wenn sie hieher gerechnet werden soll, und die niedersächsische von 1585 theilweise) durch sie den Anforderungen unmöglich entsprochen seyn konnte, welche das Leben und die Casuistik der Wirklichkeit an ein Scheidungsgeſetz machen muß, wofern nicht vorausgesetzt oder ausgesprochen wird — wie dieß auch meistens in denselben zu geschehen pflegt — daß die Richter noch anderswoher sich Rath's zu erholen haben sollen.

So sagt die kurfächsische Kirchenordnung von 1580 (Richter II. S. 420 und f.) „Die Sentenz und Urtheil sollen nach der Schrift, auch den gemeinen und in unsern Landen gebräuchlichen und üblichen Rechten gefaßt werden. Und dieweilen in Ehe . . . Sachen etlich vornehme Theologen, Lutherus und Philippus, aus der göttlichen Schrift etliche Opinionen, so sich mit den gemeinen Rechten nicht durchaus vergleichen, gezogen, so sollen unsre Consistorialen auch dieselbigen in guter Acht haben und darauf, so viel derer in unsern Landen bis anher gehalten, und durch den Brauch der Consistorien angenommen, das Urtheil und Abschied richten und fassen.“ Es geht aus einem von Joachim von Beust (Tract. Conubiorum, Jena 1606, de divortio n. XXXIII.) citirten Gutachten Melancthon's vom 10. Mai 1552 hervor, daß schon damals in Sachsen der Grundsatz bestätigt war, wenn die Rechte von den

Schriften der Theologen, namentlich Luthers und Melancthons abweichen, so solle man den letzteren folgen.

Wie Vieles war also in das Ermessen der Richter gelegt, und mußte darein gelegt werden, weil es an den genau formulirten gesetzlichen Normen fehlte und wie ich glaube, fehlen mußte, so lange man noch in der Orientirung über Ziel und Kraft der einzelnen maßgebenden Grundsätze begriffen war. Wir haben oben gesehen, wie man es anfänglich mit dem Kaiserrecht wissenschaftlich versuchen wollte. Es sind Beispiele da, daß dieß wirklich gesetzlich versucht wurde, z. B. in der Lübeck'schen Kirchenordnung von 1531, also gleichzeitig mit dem Erscheinen des Brenz'schen Büchleins. Hier wird verlangt, daß gerichtet werde nach dem kaiserlichen Rechte und daß man nicht achte etlich unbillige und unrechte Rechte, mit welchen man dem unschuldigen Theil nicht helfen könne bei Ehebruch und Weglaufen, „welch' unrechte Recht, wenn sie auch ein Engel geschrieben hätte, so seyn sie wider Gott, wider die Liebe und wider alle Billigkeit und natürliches Recht.“ Merkwürdig und ein Beweis für das damalige Suchen nach festen Haltpunkten ist, wie die Kirchenordnung der Stadt Hannover von 1536, von Urbanus Regius verfaßt, dem Kaiserrecht das mosaische zur Aushilfe geben will: „Wo sich nun in Ehesachen etwas zuträgt, das man im kaiserlichen Recht nicht wohl entscheiden mag und doch der Sache muß gerathen werden, damit nicht größerer Unrath daraus erwachse, wollen wir nach Vermögen unsrer christlichen Freiheit auch das göttliche Recht Mose zu Hilf nehmen, der Consciencz und gemeinem Frieden desto besser zu rathen; denn — heißt es — ob uns schon Moses in judicialibus nicht geboten und zum Rechtsprechen gegeben ist, so ist er uns dennoch auch nicht verboten. Und kann Niemand zweifeln, Moses als ein großer Prophet . . . habe gleichwohl gewußt, was im Ehestand ehrbar, ehrlich oder unehrlich sey.“

Man könnte sich wundern über dieses Hilfesuchen da und dort, da ja die Evangelischen auf einem Grundsatz fußen, der ihnen solches Alles hätte überflüssig erscheinen lassen können. Hatten sie doch die Aussprüche Christi und des Apostels Paulus über Ehescheidung und also ein allgemein anerkanntes evangelisches Fundament, darauf auch diese Lehre zu bauen war. Aber die Frage war nicht bloß von der Auslegung jener Aussprüche —

hierüber war kaum ein Streit, sondern mehr noch über die Ausdeutung und Anwendung des Sinnes derselben auf die verschiedenen concreten Fälle, ob Analogie statthalt, ob beim Wortsinne unmittelbar stehen zu bleiben oder in dem dort Ausgesprochenen ein allgemeines Princip zu erkennen sey, von wo aus weiter zu construiren wäre. Mit denselben Problemen, welche gegenwärtig erwogen werden, hat man damals sich beschäftigt. Und hier war nun ein Boden, auf dem namentlich auch der Streit zwischen den Theologen und den Juristen sich bewegte, den Juristen, welche es lange nicht verschmerzen konnten, daß ihnen durch die Reformation ihr mit Mühe angeeignetes kirchliches Universalrecht genommen und in Localstatuten und Praxis zersplittert, daß ihnen sozusagen ihr Handwerkzeug zerbrochen seyn sollte, die sich für dasselbe so lange wie möglich und zum Theil mit Erfolg wehrten, und die sodann auch an denjenigen Punkten, wo das kanonische Recht der h. Schrift weichen mußte, mit der aus ihrem Beruf fließenden Strenge für das stricte und buchstäbliche Recht, wie sie es dem R. L. entnahmen, kämpften, während die Theologen sich milderer, der menschlichen Schwachheit Rechnung tragenden Auslegungen zu neigten. Wir erfahren aus dem Gutachten, das der berühmte Tübinger Jurist Scharck seinem Herzog Christoph über die württ. Eheordnung stellte, (1551) wie damals die Satzungen des kanonischen Rechts von den der evangelischen Kirche zugewandten Juristen angewandt und citirt wurden, nämlich unter dem Titel *jura prius allegata* oder *hactenus allegata*, ja er geht noch weiter und behauptet, *canones sunt servandi passim pro legibus*, und Schneidewein (Prof. der Jurisprudenz in Wittenberg † 1568.) sagt in seinem Tractat de nuptiis, (Tractatus Connubiorum a tribus praestantissimis Saxoniae Ictis conscripti, Jena 1606), man befolge das kanonische Recht für Ehefachen im ganzen römischen Reich, auch in den evangelischen Kirchen und Consistorien, außer wo es dem Wort Gottes widerstreite, und bei Scheidungsfragen ziehe man weder das mosaische noch das römische Recht zu Hilfe. So war es um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts. Wie es am Ende desselben war, lernen wir aus Bidenbachs Tractat, welcher bei der Frage von der Wiederverheirathung der Ehebrecher die Differenz zwischen den ob dem stricte Recht und an den

Buchstaben der Schrift sich haltenden Juristen und den mitiores theologi bespricht. Am meisten Aufschluß über diese und verwandte Differenzen gibt uns der Beust'sche Tractat, wie wir sogleich im Einzelnen sehen werden.

Offenbar waren solche Differenzen nicht möglich, wenn in den alten Eheordnungen das Scheidungsrecht der Evangelischen schon gründlich und für das richterliche Bedürfniß ausreichend niedergelegt war. Aber eben dieses ist in Deutschland nicht der Fall gewesen. Jene Eheordnungen beschränken sich auf das Allernothdürftigste und sie geben den erkennenden Richtern mehr nur die allgemeine Direction an, in der sie sich zu bewegen, stellen den Rahmen auf, welchen die Praxis auszufüllen hatte. Es ist daher nicht ganz deutlich gesprochen, wenn man etwa von ihrer Strenge redet, wie dieß gewöhnlich und z. B. auch in dem betreffenden Artikel der Herzog'schen Encyclopädie von Gösschen geschieht. Eine formulirte Strenge ist nicht in ihnen, so wenig als eine formulirte Milde, aber ein ernster Geist ist in ihnen, der allerdings spätere frivole Ehegesetzgebungen richtet, zugleich aber auch ein humaner Geist, der ebenjowenig ignorirt werden darf, wenn man zur Heilung der durch jene Frivolität angerichteten Schäden auf das Alterthum recurirt. Eigentlich formulirt ist in ihnen, was das Scheidungsrecht betrifft, nur wenig; man enthielt sich dessen, während die Dinge im Fluß waren. Wie sie sich aber allmählig abgeklärt haben und endlich zu einem Abschluß in einer herrschenden Doctrin und Praxis gelangt sind, das erkennen wir eben aus der Darstellung des Scheidungsrechtes, wie es um die von uns hiefür angegebene Zeit geübt worden ist.

Betrachten wir dieses nunmehr im Einzelnen, und zwar in der Ordnung, daß zuerst von den Scheidungsgründen 1) Ehebruch, 2) Desertion, 3) Quasidesertion und 4) etwaigen sonstigen, sodann 5) von der zeitweiligen Absonderung uneiniger Gatten, und endlich 6) von der Wiederverheirathung Geschiedener, der unschuldigen und der schuldigen, die Rede seyn soll.

1. Die Scheidungsgründe betreffend, so wird erstlich der Ehebruch allgemein als eine rechtmäßige Ursache für den verletzten Theil, von der Obrigkeit die Aufhebung des ehelichen Ban-

des zu begehren, angenommen. Nicht aber für eine zwingende. Im Gegentheil soll in der Regel zur Verzeihung zugesprochen und also die Ehe aufrecht zu erhalten von Ehegerichtswegen sich bemüht werden, und hievon nur dann eine Ausnahme stattfinden, wenn die ehebrecherische Frau überhaupt von schlechtem Ruf und eine verdorbene Person ist, oder wenn der Mann in einer solchen öffentlichen Stellung sich befindet, daß diese unter der Schande der Frau nothleidet, in welcher letzterem Fall sogar geschehen konnte, daß er zu deren Verstossung angehalten wurde (Gerhard §. 613 *). Ja sogar nach vollzogener Scheidung und wenn der Unschuldige wieder heirathen wollte, was erst nach einiger Zeit geschehen durfte (§. 705), sollte nach einigen Eheordnungen, z. B. der württembergischen, abermals ein Eühneversuch angestellt und die Wiederherstellung der Ehe erstrebt werden. Man ging dabei von der Ansicht aus, der verletzte Theil, welcher sich scheiden lasse, gebrauche damit zwar nur seines ihm von Christo selbst zugesprochenen Rechtes, aber er habe gleichwohl noch mit seinem Gewissen zu Rathe zu gehen, ob er nicht Barmherzigkeit üben müsse.

Der römisch-rechtliche Unterschied zwischen Ehebruch vom Manne oder von der Frau begangen, später im französischen Recht wieder zur Geltung gelangt, ist dabei mit Entschiedenheit verworfen worden (Gerhard §. 618—620. coll. §. 611).

Was verstund man aber unter dem Ehebruch, der zur Scheidung berechtigte?

Vor Allem sollte er vollständig gewiß und bewiesen seyn. Bloßes Geständniß des schuldigen Theils reichte nicht hin, nicht einmal die dringendsten Vermuthungen. *Ut in aliis atrocibus delictis, ita quoque in adulterio non sufficiunt conjecturae, suspiciones, praesumptiones, quantumvis magnae et multae, adeoque, ut canonistae loquuntur, violentae, sed requiruntur pro-*

*) Vgl. §. 705. *addendae tamen quaedam limitationes, quod in quibusdam casibus non sit tentanda vel certe non admodum urgenda reconciliatio, utpote si maritus in publico officio honorato, ecclesiastico vel politico constitutus, quo non possit landabiliter et cum autoritate perfungi, si adulteram in consortio retineat, si adultera sit deploratae malitiae etc.* Allgemeiner die Zürcher Eheordnung von 1525, es zieme einem frommen Ehemenschen, den Ehebrecher von sich zu stoßen und sich mit einem andern Gemahl zu versehen.

bationes luce clariores (Gerhard §. 705 coll. Bidenbach Tractat Kap. 5, qu. 1). Demnach ist Scheidung wegen vermutheten Ehebruchs erst späteren Ursprungs und merkwürdiger Weise gerade seitdem der Ehebruch nicht mehr als atrox delictum in den Criminalgesetzen gilt, wird es auch leichter mit der Ueberweisung behufs des Scheidens genommen.

Sodann wird der Begriff desselben genau dahin bestimmt, daß er der Bruch der geschlechtlichen Einheit in der Ehe durch geschlechtliche Hingabe an ein Drittes ist.

Das begehrlche Ansehen eines Dritten kann daher nicht als Scheidungsgrund gelten, ob es wohl vor Gott ein Ehebruch ist, aber — sagt Gerhard §. 612 — cum unitas conjugalıs non tantum in adfectu, sed etiam in mutua corporum potestate adeoque ut Christus loquitur in carnis unitate consistat, ad solvendum matrim. vinculum non sufficit adulter animus vel adulter oculus, sed carnis unitatem dissolvens externus adulterii actus.

Nach die stummen Sünden nicht, denn quamvis mollities, onaniticum scelus, mutum peccatum . . . coram Dei judicio sit longe gravius delictum, quam scortatio vel adulterium, tamen cum per eam persona conjugata non dirumpat matrimonialis unitatis vinculum, ideo nec illa ad divortium faciendum sufficiens est causa, quod ipsum de praeposteris et praeternaturalibus cum conjugate congressibus statuendum — es liegt hier eine Grundanschauung der damaligen Zeit von der Natur der Ehe und des Ehebruchs vor, der wir auch später wieder begegnen werden.

Alia vero ratio est sodomiae, bestialitatis et incestus, per quae flagitia conjux corpus suum, cujus potestatem non habet, alteri tradit et unitatem carnis, qua conjugati adglutinator, nefarie dirumpit. Idem statuendum de nefandis cum masculis ac bestiis congressibus.

Hier ist nun schon eine Ausdehnung der in den alten Eheordnungen erlaubten Scheidung wegen Verletzung der ehelichen Treue auf einen analogen, von ihnen aber nicht benannten Fall zu sehen, welcher sodann in späteren Gesetzen, z. B. in unsrer Ehegerichtsordnung von 1687 (Württ. Eherecht §. 242) speciell aufgeführt wird.

Daß das Recht auf Scheidung wegen Ehebruchs zu klagen

durch Condonation und Compensation verloren geht und gegenüber einem Gatten, der unwissend oder gezwungen denselben begangen, gar nicht vorhanden sey, diese in den alten Eheordnungen nicht enthaltenen Bestimmungen haben die protestantischen Ehegerichte von Anfang an als gemeinrechtliche befolgt. Zu bemerken ist aber hier noch eine gleichfalls in jenen Ordnungen nicht ausgesprochene Abweichung vom canonischen Recht in dem Punkt, da es sich von Auflösung der Ehe wegen Betrugs handelt, wenn nämlich ein Mann unwissend eine von einem Dritten schwangere Frau geheirathet hat. Es ist dies ein Fall, in welchem nach späterem Recht auf Annullation geklagt werden kann, zur Zeit von Beust's (a. a. O. n. XXXIII) geschieden werden konnte (vgl. Gerhard §. 111).

2) Uebergehend zum zweiten Scheidungsgrund — *Desertion* muß zunächst bemerkt werden, daß dieser in den alten Kirchen- und Eheordnungen nicht immer mit derselben Bestimmtheit ausgesprochen zu werden pflegt, wie der vorige. Man findet sogar Aussprüche, welche ihn auszuschließen scheinen können. So in der Ermahnung an die Brautleute, welche die Hoya'sche R.D. v. 1581 (Richter II. S. 456) vorschreibt, daß die Eheleute sich keiner Ursach halber „ohn allein wie Christus spricht Matth. 5. wegen Ehebruchs verlassen und scheiden“ sollen. Und in den Visitationsartikeln v. 1528 (Richter I. S. 176 u. f. Brandenburg-Nürnberg R.D. v. 1533) n. 7. „das ehelich Pflcht niemand kann scheiden, denn der Tod und der Ehebruch.“ Ja in der *Renovatio ecclesiae Nördlingensis* v. 1525 (I. S. 118 r.) geschieht die Ausschließung wörtlich und direct; dort will dem Deserirten nach obrigkeitlichem Erkenntniß zwar Trennung, aber kein Recht auf Wiederverheirathung zugestanden werden und ist gesagt: *quamquam hoc quibusdam non ignobilibus viris et fratribus videtur et nos non improbamus, ut qui volet legem Mosis sequatur, nos tamen hanc legem ecclesiae nostrae non libenter rogamus. Malumus perire eos qui pereunt citra hanc licentiam et citra offendiculum bonorum, quam aliquot pios in hanc sententiam malorum pertrahi.* Hier ward also die Scheidung vom Bande wegen Desertion zwar nicht absolut verworfen, aber ihre gesetzliche allgemeine Zulassung als das größere Uebel gegenüber von dem kleineren, unter welchem

je und je ein Einzelner durch Nichtgestattung zu leiden hätte, abgewiesen.

Sonst begnügen sich die älteren Gesetze zuweilen mit der vorsichtigen Fassung, daß die Verlassenen sich nicht eigenen Gefallens in eine neue Ehe begeben, sondern die Entscheidung der Behörde anrufen sollen. So gibt die Wittenb. Consistorialordnung v. 1542 den Consistorien auf zu erkennen, welches genugsame Ursach sey, dem unschuldigen Theil, das von seinem ehelichen Gemahl unbillig verlassen, wieder zu rathen und zu helfen. Auch die beiden Württemb. Eheordnungen v. 1534*) und 1553 sprechen von diesem Scheidungsfall mit großer Zurückhaltung (Württemb. Eherecht S. 10 und 17).

Nicht alle Theologen waren in diesem Punkte sicher und einig. Man kennt die Bedenken Calvins darüber in seinem Comm. zu 1 Kor. 7, 15. und Matth. 19, 9. und daß er den paulinischen Ausspruch eigentlich bloß auf den speciellen Fall beschränkt lassen wollte (*nihil mirum, si Paulus alienationi a Deo dissidium cum homine mortali praeferat*), Bedenken übrigens, welche doch nicht hinderten, daß nicht in der Genfer Ordnung die Scheidungserlaubnis Eingang fand. Brenz in seinem mehrfach genannten Büchlein von Ehesachen (1530—31) ist ebenfalls nicht ohne Zweifel und Bedenken: aus Paulus Röm. 7. und 1 Kor. 7. könne man zum Theil schließen, daß das verlassene Gemahl dem andern so lange es lebe verbunden bleibe, zum Theil, daß es nachdem es verkürzt und beraubt wird, frei ledig sey. Weil nun kein gewisser Bescheid aus der h. Schrift zu holen, so müsse man sich des Rathes der Verständigen behelfen; am besten wäre ledig bleiben, Gott um Keuschheit bitten und nüchtern leben; wo nicht, so möge man nach dem weltlichen Recht — nämlich dem älteren Kaiserrecht handeln, jedenfalls aber sey der Bescheid der Verordneten abzuwarten. Auch in seinem Rathschlag von 1535 (vgl. Württemb. Eherecht S. 11 Anm.) führt er noch die Differenz an, daß das

*) Es erscheint sicherer, bei dieser hergebrachten Jahresbenennung für unsere erste Eheordnung zu bleiben, als mit Richter das Jahr 1537 zu setzen, weil es überhaupt bis jetzt nicht gelungen ist, wahrscheinlich auch nicht gelingen wird, für dieses, wie ich glaube, niemals promulgirte Gesetz sein wirkliches Promulgationsjahr zu entdecken.

mutthwillige Davonlaufen Einige dem Ehebruche gleich achten und solch leichtfertigen Buben oder Bübin unter die Ungläubigen (1 Kor. 7.) zählen und also Wiederverheirathung erlauben wollen, andere aber zählens zu den Zornsachen und wie Paulus haben wolle, daß die Eheleut, aus Zorn von einander geschieden, ohne Ehe bleiben oder sich wiederum versöhnen sollen, so wolle er auch dasselbe von den Eheleuten, die sonst aus Unwillen von einander gelaufen, erfordern. Hier aber erklärt Brenz dann die erstere Meinung als die „gewissste und beständigste“ und verlangt nur große Vorsicht bei der Behandlung solcher Fälle.

Dies war also die Frage: ob man die Desertion als Species des Ehebruchs oder der Zornsachen anzusehen habe; im letztern Fall war keine Scheidung zulässig, wohl aber im erstern; daß aber die Entziehung der ehelichen Gemeinschaft aus Halsstarrigkeit und Bosheit „von dem Ehebruch gar einen geringen Unterschied“ habe, war das allgemein Zugegebene, und von hier aus nicht schwer, in den Paulinischen Aussprüchen über Desertion eher eine Subsumtion unter den Ausspruch Christi über den *λογος πορνείας* als die Hinzufügung eines neuen Scheidungsgrundes zu jenem von Christo als einzigen bezeichneten zu entdecken, zumal das Davonlaufen in der Regel die Vermuthung eines directen ehelichen Treubruchs wider sich hatte.

Die späteren unter den Ehegesetzen des sechzehnten Jahrhunderts führen denn auch die Desertion positiv als Scheidungsgrund auf. So die Brandenburger Consistorialordnung von 1573, welche anordnet, das Verlassene soll sich 1 Jahr oder 4 gedulden und die Zeit über fleißig dem Andern nachforschen, sofort solle nach erfolglos geschehener Citation das ansuchende Theil losgesprochen werden, und man ihm, „wenn sichs in Abwesen des Andern fromlich gehalten und kein unehrlich Gerücht von ihm vorhanden, sich wiederum zu verheirathen vergönnen.“ Dergleichen die Braunschweig-Grubenhagen'sche Consistorialordnung von 1581, die preussische Consistorialordnung von 1584, welche übrigens nicht zum Gesetz geworden ist (Richter II. S. 462), die Niedersächsische Consistorialordnung von 1585, beide nach 5jähriger Abwesenheit Scheidung gestattend. Am bündigsten übrigens spricht sich schon eines der frühesten Gesetze aus, das Pommer'sche von 1535:

Scheidebriefe, d. h. willkürliches Sichscheiden gelte nicht; auch soll Niemand scheiden, was Gott zusammengefügt hat. Wenn aber Einer sich wider Gott scheide durch Verlassung und Ehebruch, so scheiden wir sie nicht, sondern der Teufel hats gethan und es ist dann recht, dem Unschuldigen zu helfen. Doch solle mit Citation, Termin und Proceß nach Rechten verfahren, auch die Versöhnung fleißig versucht werden.

So ist denn theils durch die positive Gesetzgebung, theils durch den Gerichtsgebrauch, wie er sich bei den für die Entscheidung der Desertionsfälle autorisirten Consistorien oder besondern Ehegerichten bildete, dieser Scheidungstitel ein allgemein gültiger noch im Laufe des sechszehnten Jahrhunderts geworden, wie v. Beust bezeugt (a. a. O. n. XXVI.): die Theologen und die Consistorien erlauben die Scheidung wegen bösslicher Verlassung im Widerspruch mit den Canonisten, und am Ende unserer Periode war sofort folgende von Gerhard (S. 624 u. f.) weitläufig auseinandergesetzte Ansicht zur Herrschaft gelangt.

Paulus — sagt Gerhard — redet zwar 1 Kor. 7. von einer Species und Hypothesis, aber Luther, Melancthon, Bugenhagen Brenz, Wigand, Menzer, Harbart und andere Theologen, quorum sententiam consistoria ecclesiastica sequuntur, (hanc) transferunt ad genus ac thesin, aus folgenden Gründen: 1) nach 1 Tim. 5, 8. hat derjenige, welcher die Seinen, sonderlich seine Hausgenossen nicht versorgt, den Glauben verläugnet und ist ärger denn ein Heide, — also wird hier gewissermaßen das Daseyn einer gemischten Ehe angenommen, zwar nicht im cultlichen, aber im moralischen Sinn, um die Paulinische Hypothesis auch nach dieser Seite anwendbar zu zeigen; 2) ein Christ, der das Wesen der Ehe und ihre Unauflöslichkeit kennt und doch aus Bosheit seinen Christlichen Gatten deserirt, begeht noch ärgeres Unrecht, als wenn ein Heide aus Unwissenheit und Anhänglichkeit an seinen Aberglauben solches thut; 3) nicht der Unglaube des Deserirenden, sondern das Deseriren des Ungläubigen macht nach Paulus den Gläubigen frei, folglich liegt der Scheidungsgrund im Deseriren und findet somit seine Anwendung auch auf Ehen von ungemischtem Cultus; 4) Desertion hat außerdem in der Regel starken Verdacht des Ehebruchs neben sich. Dieß sind

die inneren Gründe für die Berechtigung des fraglichen Scheidungstitels, zu welchen dann Gerhard noch als die äußeren Stützen das römische Recht und die Particulargesetze der evangelischen Staaten hinzufügt. Dabei bestreitet Gerhard die entgegenstehenden Ansichten und den Versuch, die Wiederverheirathung des Verlassenen auf den Fall zu beschränken, daß der Desertor selbst eine neue Ehe eingegangen hätte, als dem Sinn Pauli nicht entsprechend und als absurd, und besteht darauf, daß das *οὐ δεδωλωται* nicht diesen Sinn haben könne, das Verlassene müsse dem andern nicht nachziehen, sondern es spreche der Apostel hiemit die Freiheit vom Bande aus, denn *malitiosa desertio, quantum in se est, foedus et vinculum conjugale nefarie dirumpit, unitatem carnis dissolvit et individuum vitae consuetudinem ausu temerario discindit, ergo desertae personae aditus ad secunda vota jure ac merito patefieri potest. Nisi desertae personae concedatur potestas novi matrimonii, jure suo absque omni culpa privabitur et perpetuis forte ustionibus ac scortationis periculo exponetur* *)

*) Es erhellt aus diesen Worten Gerhard's die Unrichtigkeit der auch sonst schon gehörten Behauptung in dem Vorwort der evang. Kirchenzeitung 1836, S. 4, Anm. *, die bössliche Verlassung sehe Gerhard nicht als einen Grund an, auf den hin die Scheidung gesucht werde, sondern er betrachte sie als ein reines Leiden für den unschuldigen Theil. Freilich ist das Verlassenwerden für diesen ein Leiden, aber ein solches, dagegen er bei der Obrigkeit Schutz suchen darf und sie ihm helfen muß, und zwar wenn kein anderes Mittel übrig ist, durch Scheidung. Darüber, daß es Gerhard so gemeint, kann kein Zweifel seyn, auch wenn obige Stelle und die vorangehende Ausführung übersehen und allein die im Vorwort citirte berücksichtigt werden wollte. Letztere lautet nämlich in ihrer Vollständigkeit also: *Christus loquitur de divortio a parte innocente justa ex causa faciendo; Paulus de divortio a parte nocente temerarie facto. Quando quaestio de divortio faciendo proponitur, sensus ejus est, propter quas causas vir sive mulier possit a se repudiare sive uxorem sive maritum legitime conjunctum, ad hanc quaestionem recte respondetur per exclusivam Christi, quod propter solum adulterium illud liceat. Neque enim apostolus praeter unicam illam Christi exceptionem fidei concedit, ut propter infidelitatem seu disparitatem religionis infidelem repudiet, quia potius expresse addit, si infidelis consentit habitare, fidelis eam non dimittat, sed si fidelis ab infideli injuste deseratur et abjiciatur, in hoc malitiosae desertionis casu, si infidelis adduci nequit, ut cohabitaret et fidelis continere nequit, pronunciat apostolus, fidem non esse desertori serviliter alligatam sed liberam. Occasio et scopus utriusque responsi a Christo et apostolo*

(§. 627). Also die Desertion wird als eine gewaltthame Verletzung des eigentlichsten Wesens der Ehe, der untrennbaren Le-

dati rem omnem expedit. Pharisei quaerunt, an quacunq̃ue ex causa liceat viro dimittere uxorem; respondet Christus, ex nulla causa licere, nisi ob scortationem, nullam ergo agnoscit aliam divortii faciendi causam praeter adulterium. Corinthii quaerebant, an ob infidelitatem faciendum sit divortium; negat apostolus, et hac negatione responsum Christi non infirmat sed confirmat; quaerebant ulterius, vel quaerere poterant, si persona infidelis de facto discedat et fidei cohabitare nolit, sed repudium mittat, quid fidei faciendum; respondet apostolus, partem injuste desertam non esse sub servitute detinendam propter illegitimum infidelis factum. (§. 607. Nr. 10.) Das ist der auch noch von Hollarz (exam. theol. p. 1381: divortii activi unica causa est adulterium, passivi causa est malitiosa desertio) gemachte Unterschied zwischen activer und passiver Scheidung, d. h. zwischen derjenigen, welche ein durch Ehebruch Verlegter herbeiführen kann, wenn gleich der Ehebrecher selbst die Ehe fortsetzen möchte, und derjenigen, welche ein Desertor factisch herbeiführt, indem er entweicht und die eheliche Gemeinschaft unmöglich macht, und welche dann rechtlich constatiren und sich für eine andere Ehe frei machen zu lassen, dem Desertirten zusteht. Allerdings also gibt Gerhard keinen andern Grund für active Scheidung zu, als den von Christus genannten, und es ist ihm völliger Ernst damit, was er §. 603 und sonst sagt, daß Einer sich selbst nur um Ehebruchs willen scheiden dürfe, weil dieser allein mit der Natur des ehelichen Bandes direct streite und diese von Gott geordnete Verbindung nur auch wieder zufolge eines ausdrücklichen göttlichen Gesetzes, also nur von Gott selbst getrennt werden könne. Aber — darauf liegt der Nachdruck und daraus ergibt sich, daß Gerhard sich nicht untreu wird, wenn er auch die bössliche Verlassung als Scheidungsgrund gelten läßt — Desertion ist muthwilliges Sichscheiden auf Seiten des Desertors, und nachdem er sich selbst geschieden hat, so ist der Verlassene berechtigt, sich von dem Leiden frei zu machen, darein er wider seinen Willen versetzt wurde; dabei erduldet er die Scheidung, die er nicht wünschte, obgleich er im Anrufen der Obrigkeit um richterliche Auflösung des Bandes activ ist. Es ist dieß eine scharfsinnige und an sich richtige Unterscheidung, welche Gerhard am Schluß des §. 607 noch einmal wiederholt: Christus ostendit causam divortii faciendi, apostolus causam divortii patiendi ac liberationem ob injustam desertionem obtinendi; Christus loquitur de divortium faciente, apostolus de divortium patiente; Christus loquitur de eo qui a conjuge divertit, Paulus de eo, a quo conjux divertit; Christus loquitur de separatione voluntaria, Paulus de separatione invita . . . Unde quidam ex nostris theologis *unam* duntaxat divortii causam *constituunt*, quidam vero *duas numerant* absque ulla omnino contradictione. Ich denke, Gerhard konnte nicht deutlicher reden, zugleich aber werden wir auch aus dem bisherigen schon einen Schluß auf den diesen Aeußerungen zu Grunde liegenden Ehebegriff machen und einsehen müssen, wie unterschieden hier die Vorstellung des Sacraments oder was dem ähnlich wäre, ab-

bensgemeinschaft und des darin liegenden Schutzes wider die Unkeuschheit und darum als gültiger Scheidungsgrund erkannt, wie schon Melancthon gesagt habe; non sunt laquei injiciendi personae innocenti propter aliena delicta. Sed intelligatur et in hoc casu liberatio non de *inani vocabulo* et personae liberatae concedatur conjugium (exam. c. de conjugio 1554).

Diese Grundsätze sind dieselben, welche Luther bekannt hat, z. B. zu 1 Kor. 7, 15. „Was aber von einem heidnischen Gemahl hie Paulus redet, ist auch zu verstehen von einem falschen Christen, daß wo derselbe sein Gemahl zu unchristlichem Wesen wollt halten und nicht lassen christlich leben, oder scheidet sich von ihm, daß dasselbe christliche Gemahl los und frei sey sich einem andern ertrauen. Denn wo das nicht recht sollt seyn, so müßte das christliche Gemahl seinem unchristlichen Gemahl nachlaufen oder ohn sein Willen und Vermögen keusch leben und also um des Andern Frevel willen gefangen seyn und in seiner Seelen Fahr leben.“ Und zu Matth. 5, 7. „Ueber diese Ursach des Ehebruchs ist noch eine, wenn ein Gemahl das andre verläßt, als da eines aus lauter Muthwillen vom andern lauft. . . Wenn ein Bube . . . von seinem Gemahl, ohne desselben Wissen und

geworfen ist, eine Vorstellung, nach welcher der Unschuldige auch derjenigen Ehe verhaftet bleiben soll, welche durch Schuld des Andern factisch nicht besteht, weil es am ehelichen Zusammenleben fehlt. Es ist die göttlichgewollte Naturseite der Ehe, welche mit der Reformation wieder zu ihrem vollen Recht gekommen ist, von der aus die Argumentation für Scheidung wegen Desertion, wie — was wir nachher sehen werden — wegen Quasidesertion geführt und die ihr zur Seite gehende Ueberzeugung von der Heiligkeit des Ehebandes an sich innerhalb der Schranken ihrer Berechtigung zu halten geübt wird. Eben darum wird auch zuweilen die Desertion wiederum als eine Species des Ehebruchs betrachtet, sofern durch sie das göttlich geordnete Ein-Fleischseyn zerrissen ist. — Uebrigens sey noch bemerkt, daß Gerhard Aversteuendes in einem Paragraph sagt, durch den er zu beweisen sucht, daß die Obrigkeit kein Recht habe, weitere Scheidungsgründe, als die Schrift hat, aufzustellen, und daß er dabei namentlich der Einwendung, Paulus sey ja auch über Christus hinausgegangen, mit der obigen Ausführung des Unterschieds von activem und passivem Scheiden begegnet, einer Ausführung, in welcher das Anerkenntniß deutlich ausgesprochen ist, daß die Obrigkeit nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet ist, dem Deserirten mittelst Scheidung zu Hilfe zu kommen.

Willen hinwegläuft, läßt . . . Weib und Kind sitzen, bleibet aussen ganzer 2, 3 Jahr, oder wie lange es ihm gefällt — und wenn er ausgebubet und das Seine durchgebracht hat, will er wieder heim kommen und einsitzen, das andre Theil sollte verbunden seyn, nach ihm zu harren, wie lange er wolle und ihn wieder zu sich nehmen: einem solchen Buben sollte man nicht allein Haus und Hof, sondern auch das Land verbieten, und das andre Theil, wo er nicht wollte wieder kommen, wenn er erfordert und lang genug nach ihm geharret wäre, nur frisch frei sprechen. Denn ein solcher ist noch viel ärger, denn ein Heide und Ungläubiger, auch weniger zu leiden, denn ein schlechter Ehebrecher.“

Ebenso entschieden nun aber, als man den Scheidungsgrund der Desertion angenommen hat, hat man sich zu der größten Vorsicht und Sorgfalt für verpflichtet gehalten, daß nicht unter diesem Titel leichtfertig und allzusehnell geschieden werde. Daher die Vorschriften für den Verlassenen, den höchsten Fleiß anzuwenden, daß er den Aufenthalt des Desertors erkundige und denselben wieder zur Rückkehr bewege, wie für das Gericht über die Art und Weise seiner habhaft zu werden, ihn vorzuladen u. s. f., und endlich eine Wartezeit, welche zumal bei mangelndem Beweis, daß das Verlassen ein böswilliges sey, mehrere Jahre zu dauern hatte.

Ohne Zweifel ist es überhaupt aus dem hohen Ernst, welcher sich gegen solchen zumal in unruhigen und kriegerischen Zeiten häufigen Muthwillen des Weglaufens kehrte, zu erklären, daß manche Geseze aus damaliger Zeit die Strafe der Landesverweisung darauf setzten. Vielleicht dürften wir aber auch in dieser Strafe ein Mittel sehen, sich der Verlegenheiten zu entledigen, die aus der Wiederkehr des Entwichenen dann entstunden, wenn der verlassene Theil unterdeß zu einer neuen Ehe geschritten war, und dieß namentlich da, wo und so lange als das protestantische Scheidungsrecht noch nicht zu allgemeiner öffentlicher Geltung gelangt war, wie man denn überhaupt sich die Bildung dieses Rechts als eine mit den größten äußeren Schwierigkeiten ringende vorzustellen und daraus auch manche Unvollkommenheiten in den älteren Gesezen zu erklären hat. Jedenfalls war jene geschliche Strafe eine Maßregel, durch welche viel Aergerniß ferne gehalten wurde, und es sey hier bemerkt, daß unser württembergisches Ehegesetz bis auf den heuti-

gen Tag noch die Befugniß des Ehegerichts, den Schuldig Geschiedenen vom Wohnort des Unschuldigen unter Umständen auszuweisen, anerkennt.

3) Als dritten Scheidungsgrund haben wir nun denjenigen aufzuführen, welcher unter dem Namen der Quasidesertion bekannt ist.

An sich ist er nur eine andere Form des vorigen; der Grundsatz, darauf er gebaut, ist derselbe, aber weil die Proceßform, in welcher er sich durchzusetzen hat, eine wesentlich andere ist, so steht er abgesondert und für sich.

Er tritt wie bekannt dann ein, wenn ein Ehegatte, ohne sich außer Landes zu begeben, das eheliche Zusammenleben mit dem andern aufhebt, und sich seiner Ehepflicht gegen ihn beharrlich entzieht — *pertinax debiti conjugalis denegatio*.

Genannt ist dieser Scheidungsgrund weit nicht in allen älteren Gesetzen. Doch findet er sich in der Brandenburger Consistorialordnung von 1578, in der übrigens nur gesagt ist, was bei solchem Fall mit dem Schuldigen anzufangen: — Termin von 8 Tagen, 4 Wochen Gefängniß, Landesverweisung — nicht aber daß dann der Unschuldige freigesprochen werden solle, wiewohl dieß die Folge und Absicht der Landesverweisung gewesen seyn wird. Die Kurfürstliche Kirchenordnung von 1580 will, daß bei Quasidesertion beide oder das Widerspenstige so lange eingesperrt werden solle, bis sie sich versöhnen. Die preussische Consistorialordnung von 1584 straft ebenso wie die Brandenburger den Quasidesertor endlich mit Landesverweisung und hier ist die letzte Absicht derselben, den andern Theil frei zu machen, deutlich ausgesprochen: „Da nun ein solcher auf der Oberkeit Gebot das Land räumen müßte oder aber selbst von seinem Ehegatten sich bößlich verlöre — und etliche Jahre ausbliebe“, so solle citirt und geschieden, also ein wegen Versagung des ehelichen Zusammenlebens Exiliter wie ein muthwillig Weggeloffener behandelt werden.

Alle andere mir bekannt gewordenen Ehegesetze des ersten Jahrhunderts schweigen von dieser Scheidung, wenn man nicht noch die Lippe'sche Kirchenordnung von 1538 (Richter II, S. 489) und die von Melanchthon derselben angefügte Bemerkung hicher rechnen will, wonach nur in den Fällen geschieden werden

solle, die in Gottes Wort ausgedrückt sind, also Ehebruch und „so die eine Person muthwillig von der andern weglauft, sie thätlich verläßt u. oder will sich nicht reconciliiren, wie vom Fall der Verlassung geschrieben ist 1 Kor. 7.“ Man ist aber nicht berechtigt, dieses Schweigen als eine Ausschließung dieses Scheidungsgrundes zu nehmen, vielmehr zeigt sich, daß derselbe von frühe an bei den Ehegerichten gegolten haben muß. Für ihn sprach zuerst die Autorität Luthers, welcher z. B. in seiner berühmten Predigt vom ehelichen Leben 1522 die Stelle 1 Kor. 7. unmittelbar auf die Verweigerung der ehelichen Pflicht bezieht, da wo er gegen das halsstarrige Weib donnert, „das seinen Kopf aufsetzt und soll der Mann zehnmal in Unkeuschheit fallen, so fragt sie nicht darnach. Hier ist's Zeit, daß der Mann sage: Willst du nicht, so will eine Andere, will Frau nicht, so komme die Magd *). So doch daß der Mann zuvor ihr zwei oder dreimal sage und warne sie und laß es für andere Leute kommen, daß man öffentlich ihre Halsstarrigkeit wisse und für der Gemeine straff. Will sie denn nicht, so laß sie von dir und laß dir eine Eßher geben und die Basthi faren.“ Die weltliche Obrigkeit, fährt er fort, müsse hier das Weib zwingen oder umbringen, wo sie's aber nicht thue, müsse der Mann denken, sein Weib sey ihm umgebracht und nach einer andern trachten.

Mit Luther stimmten Melancthon, wie wir eben gesehen, Hunnius und andere Theologen. Zwar v. Beust zählt ihn nicht unter denjenigen Scheidungsgründen auf, welche zu seiner Zeit usum in foro gehabt haben, aber Bidenbach bezeugt, daß er zu der seinigen im württembergischen Ehegericht bereits in Übung

*) Ueber diesen Worten ist Luther hart angefochten worden, sie sind auch jetzt noch oft ein Bissen für den Feind, daher auch Selneders Vertheidigung im Andenken bleiben soll (Vorrede zu den Tischreden): „Solches redet Luther aus freiem gutem Geist, wie die Ordnung der Rede mit sich bringet, wider halsstarrige Eheleute Mann und Weib. Aber da kommen die naßweise Säue und mit ihren Rüßlen wühlen sie in den Worten, will Frau nicht, so komme die Magd und sehen nicht oder wollen nicht sehen, daß Dr. Luther nicht von Ehebruch sondern von Ehescheiden und dann von einem rechten christlichen Ehestand rede“ u. s. w. Ganz so Gerhard. *Lutherus non hoc voluit, quod jesuitae per calumniam ipsi adfingunt, quasi uxore debitum . . . denegante maritus cum ancilla concumbere . . . possit, sed quod pertinax . . . denegatio sid desertionis species etc.*“

gewesen sey und sagt: desertioni malitiosae aequiparatur etiam sequens casus a theologis nostri seculi praecipuis, si alteruter conjugum alteri debitum conjugale prae fracta pertinacia negare pergat contra commonefactionem apostoli; 1 Kor. 7. (Tract. Pap. VII. qu. 4.) und Gerhard führt ihn als species desertionis auf (§. 630). Uebrigens setzt er nicht nur voraus, daß es ein casus extremae contumaciae et pertinaciae, sondern verlangt auch, daß vorher alle gütlichen und scharfe Mittel angewendet seyen und will wie die vorhin genannten Ordnungen, daß er durch endliches Entweichen doch noch in den Proceß der desertio vera übergeleitet werde: si uxor plagis emendari nequeat, discedet, et hac sua discessione animum deserendi manifestum faciet.

Man kann sich denken, daß die Form des Desertionsprocesses als Quasidesertion in jener Zeit äußerst selten zur Anwendung gekommen ist, wenn man sich erinnert, mit welcher Strenge damals schon auf Vollziehung eines unbedingten Eheverlöbnißes, also einer noch nicht consummirten Ehe bestanden wurde, indem man den Widerspenstigen so lange einsperrte, bis er sich zum Kirchgang verstund, ja ihn zuweilen mit Anwendung von Polizeigewalt zur Kirche brachte (vgl. J. H. B ö h m e r, J. E. P. III. Lib. IV tit. I §. 52 u. f.), und wenn man daraus den natürlichen Schluß auf die zur Fortsetzung einer bereits vollzogenen Ehe gerichteten Zwangsmittel macht. Die Folge war, daß die Widerspenstigen es vorzogen zu entweichen und daraus muß wohl die Dürftigkeit der Entwicklung des Quasidesertionsprocesses gegenüber der völligen Ausbildung der Proceßform bei desertio malitiosa, wie sie in jener Zeit vorhanden ist, erklärt werden.

So viel aber ist gewiß, daß die Verhängung von Zwangsgraden gegen den Widerspenstigen als wesentlich zum Quasidesertionsproceß gehörig angesehen war, schon darum, weil durch dieselbe erst constatirt werden mußte, daß die denegatio debiti eine pertinax, constans et perpetuo durans sey, und daß eine Scheidung wegen Quasidesertion, welche die Zwangsgrade nicht vorausgehen läßt, und überhaupt es mit den Beweisen für das Vorhandenseyn einer gründlichen und beharrlichen Widerspenstigkeit leicht nimmt, sich keineswegs auf das Alterthum berufen könnte.

Dieses nun sind die drei oder zwei Scheidungsgründe, welche

in der evangelischen Kirche Deutschlands während des bezeichneten Zeitraums zur öffentlichen Geltung gelangten. Man könnte auch sagen, es sey eigentlich nur ein einziger gewesen, der sich aber in die zwei Hauptformen, Ehebruch und Desertion, letztere mit ihren zwei Proceßgattungen, auseinander legte.

Die Grundanschauung ist nämlich, wie wir gesehen, diese: in der Ehe sind die Gatten durch göttliche Ordnung *una caro*. Dieses unmittelbare Einsseyn der Geschlechter wird nun entweder zerrissen durch den Ehebruch, denn, mit Gerhard zu reden, *per conjugium duo fiunt una caro* Gen. 2, 24.; *sed adulterium unitatem illam carnis disrumpit, qui enim relicta conjuge adhaeret scorto, fit una caro cum ipso* 1 Cor. 6, 16., *ac proinde non amplius est una caro cum conjuge* (§. 603). Oder mit Stahl: „Es ist durch den Ehebruch das Siegel der Natur gelöst, unter welchem die Ehegatten bis dahin als Ein Fleisch beschloffen waren“ (Rechts- und Staatslehre). Oder es wird unmöglich gemacht durch die Schuld des Desertors und also auch zerrissen, denn *malitiosa desertio, quantum in se est, foedus et vinculum conjugale nefarie disrumpit, unitatem carnis dissolvit et individuum vitae consuetudinem . . . discindit*.

In beiden Fällen ist dasjenige nicht mehr vorhanden, was die Ehe zur Ehe macht, im ersten die Ausschließlichkeit des Einsseyns, im andern das wirkliche und leibhaftige Einsseyn selbst, und zwar beidemale durch das schuldhafte Handeln eines der beiden Gatten, wobei in Beziehung auf die beiden Desertionsformen nur der Unterschied stattfindet, daß durch das Entweichen außer Landes und langjährige Ausbleiben die Widerspenstigkeit greller und unheilvoller zu Tag tritt, als durch das bloße Sichentziehen von Seiten eines Daheimbleibenden, während an sich der Grund der Scheidung der gleiche ist — die eigenwillige Aufhebung des wirklichen Einsseyns. Man wird nicht anstehen, gerade hierin nur eine Consequenz aus der Grundanschauung »*una caro*« zu erkennen und einzusehen, daß, den Ehebruch hauptsächlich von der sinnlichen Seite seines Unrechts betrachtet, ein um so größerer Nachdruck auch auf die Naturseite der Desertion fallen muß, wie denn auch von Anfang an dieß als die schwerste Verletzung des Verlassenen angesehen wird, daß er dadurch den Ansehnungen des

Fleisches und der Versuchung zur Sünde ausgesetzt sey und am Gebet verhindert werde, daher die Obrigkeit ihm durch Gewährung des *remedium utionis* helfen und ihm Scheidung und Wiederverheirathung gestatten müsse. Wir werden bald sehen, wie stark überhaupt diese Ansicht von der Ehe als *remedium utionis* (1 Kor. 7, 9.) auf die Entwicklung des evangelischen Scheidungsrechts eingewirkt hat, und wie schwer sie sogar bei der Frage von der Wiederverheirathung der Schuldiggewesenen in's Gewicht gefallen ist.

4) Soweit also ist es, daß man sich innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands mit Scheidungen zu gehen getraute. Alle andern Ursachen blieben ausgeschlossen und ferne gehalten. Denn man hielt sich nicht für berechtigt, weiter zu gehen, als man sich von den Aussprüchen Christi und Pauli begleitet wußte, und ohne das Gewicht etlicher Gegengründe zu verkennen (Gerhard §. 603), fürchtete man sich doch davor, den Gewissen zu einer Ehescheidung zu rathen, die nicht ebenso starken Grund in der Schrift hätte, als die Ueberzeugung von der Pflicht, die Ehe ihrer göttlichen Stiftung gemäß in ihrem Bestand zu erhalten. Die Ausnahme — Scheidung — sollte nicht minder gewiß vom göttlichen Wort angezeigt seyn, als die Regel — Nichtscheidungs-

Cum ex verbis Christi et apostoli Pauli demonstratum sit, duas esse duntaxat divortii causas, adulterium scilicet et mal. desertionem; — sagt Gerhard §. 636. — ex eo facile intelligitur, quid de reliquis causis, quas alii adsignant, sit statuendum. Si enim removeantur illae causae, propter quas instituitur separatio eorum, inter quos nunquam fuit verum et consummatum matrimonium . . . ac si arcte et fixe teneatur illud, quod verum divortium non solum separationem quoad thorum et mensam, sed etiam quoad vinculum conjugale complectatur; . . . cuilibet primo intuitu manifestum erit, reliquas . . . non esse justas, legitimas ac sufficientes divortii causas. Sofort geht er auf alle diese einzeln widerlegend ein.

Indem wir nun aber zur Darlegung der ausgeschlossenen Scheidungsursachen übergehen, muß die Bemerkung vorangeschickt werden, daß unter anderem auch dieß zur Aufgabe des ältern evang. Eherechts gehört hat, die Ursachen zu vermindern, aus welchen bisher eine Trennung der Ehe kirchlich für zulässig erach-

tet worden war. Es ist Luther, der in seiner Predigt vom ehelichen Leben 1522, achtzehn Trennungsurachen des päpstlichen Rechts aufzählt und sie theilweise mit einer Kritik geißelt, welche die Thorheit, Verkehrtheit und sittliche Gefährlichkeit einzelner schonungslos aufdeckt. Allerdings bezogen sie sich meist nur auf die Scheidung von Tisch und Bett und nicht vom Bande, aber eben hiedurch entstanden eine Menge von Ehen, welche rechtlich galten ohne eine Wirklichkeit zu haben, gemalte und exträumte Ehen, wie sie Luther nannte; daneben aber waren der Gründe mehrere, aus welchen die Ehen für nichtig erklärt werden konnten, z. B. wegen Irrthums in der Person, wenn Einer eine Leibeigene geheirathet hatte, in der Meinung, sie sey eine Freie, namentlich aber wegen später entdeckter oder vielmehr, nachdem eins dem andern entleidet war, wegen später geltend gemachter Verwandtschaft und zwar nicht bloß der allernächsten und ärgerlichen, sondern auch solcher in entfernten und leicht dispensablen Graden. Man weiß aus der Geschichte der Großen, wie ihnen zuweilen plötzlich die bedenklichsten Zweifel über die Rechtmäßigkeit ihrer bisherigen Ehe aufstiegen, sobald sie ihr Auge auf eine andere Frau geworfen hatten; wer sich aber die Mühe nimmt, in den alten Compendien oder Responsen berühmter Doctoren des Rechts zu lesen, der findet, daß auch bei den Kleinen, Bürgerlichen wie Adeligen, das Gewissen ganz auf die gleiche Weise gegen den Bestand ihrer Ehe reagiert d. h. für eine neue erwünschte Verbindung scheinheilig agitirt hat und daß ihren Gelüsten nicht selten der Buchstabe des Rechts und die Vollstrecker desselben bereitwillig zu Diensten gewesen sind. In solches Wirrsal Licht und Zucht zu bringen, war auch eine und keine der leichtesten Aufgaben für die gottesfürchtigen tiefsittlichen Bestrebungen der Reformationszeit. Es geschah eben dadurch, daß man die Zahl der Ehetrennungsurachen verminderte, dagegen aber wo man trennte, da auch recht und ganz trennte und die Rechtmäßigkeit der Ehen aufhob, wenn man einmal sich genöthigt sah, ihre Wirklichkeit aufzuheben. Darin liegt in der That der größere Ernst des evangelischen Scheidungswesens: weniger Scheidung, aber ganze Scheidung.

Bezeichnend daher, was Bullinger in seiner Schrift vom christlichen Ehestand (Zürich 1540) Kap. 25 sagt: die Ehescheidung sey

dem Menschen zum Guten und zu einer Arznei, auch zur Besserung des Ehestandes nachgelassen; wie es aber allerlei Arzneien und Heilverfahren gebe und unter letztern einige sehr grausame, die selbst den Tod nach sich ziehen können, wie die Abnahme von Gliedern, so sey auch die Ehescheidung zwar wohl eine Arznei, aber eine sehr gefährliche und traurige. Wenn nun sich schon Aerzte finden, die bei solchen Kuren viel Geschick und Glück von Gott haben, so hüte sich doch jeder von uns, daß er solches Geschick und Glück nicht in Anspruch nehmen müsse.

Das ist nun aber eben die Frage, in welchen Fällen allen die Anwendung dieser traurigen und gefährlichen Kur angezeigt und erlaubt seyn solle. Und hier findet sich eine Differenz zwischen den Schweizern und den Deutschen, wobei die Erstern einen freieren Standpunkt einnehmen, einen Standpunkt, der zwar auch von einigen Deutschen getheilt wird, aber nur von einer kleinen Minderheit, der beim Abschluß unsrer Periode von der deutschen Doctrin, wiewohl nicht ohne Anerkennung der entgegenstehenden, grundsatzmäßig abgelehnt und welcher erst mehrere Jahrzehnte später auch in Deutschland zur Geltung gelangt ist.

Es handelte sich um die Entscheidung darüber: hat Jesus, da er den *λογος πορνείας* als einzigen Scheidungsgrund bezeichnet, eine Species oder ein Genus gemeint? hat er eben nur diese einzelne Uebelthat des Ehebruchs im Auge gehabt, oder nennt er sie bloß als Repräsentanten aller ähnlichen Verletzungen der Ehe?

Zwingli erklärt sich für das letztere. *Nolumus* — sagt er zu Matth. 19. — *judaico more sic literae haerere superstitiose, ut leges alias negligamus, quae eodem spiritu dictante proditae sunt. Dominus enim temerarium repudium Judaeorum hic damnat, non omne repudium. Neque unam duntaxat causam excipit, tametsi unius tantum meminerit. Hic enim mos est Hebraeorum, ut sub inferiori similia et graviora omnia intelligant et exprimant. Minimam ergo causam adulterium seu fornicationem assignat, quasi terminum ponens, infra quem nemo uxorem repudiare debeat. Also wenn es dem Ehebruch gleiche oder noch schwerere Verletzungen der ehelichen Treue gibt, so sind diese in dem Ausspruch des Herrn mitgemeint. In gleichem Sinn spricht sich Bullinger aus (a. a. O.): „Zum fünften hat*

der Herr selbst im Evangelio die rechtmäßige Ursache zur Scheidung, die Hurerie oder den Ehebruch genannt. Damit wollte er wohl nicht gleiche oder noch größere Vergehen ausgeschlossen, sondern im Gegentheile darunter verstanden und begriffen haben." Die Confessio helvetica von 1536 begnügt sich damit, der Obrigkeit die allgemeine Anforderung zu stellen, daß die Ehe „nicht leichtlich ohne wichtige und rechtmäßige Ursachen getrennt und geschieden werde"; und so hatten schon die Zürcher Eheordnung von 1525 und die Basler Kirchenordnung von 1529 einen ziemlich weiten Kreis für erlaubte Scheidung gezogen, indem jene (die andere beinahe wörtlich desgleichen) sagt: „Item größere Sachen denn Ehebruch, als so eines das Leben verwirkte, nit sicher vor einander wärend, wutende, unsinnige, mit hury tragen, oder ob eines das ander unerlaubt verliese, lang auswäre, ussäßig u. dgl., darin nieman von unglyche Sachen kein gwyß gsatz machen kann; mögend die richter erfahren und handeln, wie sie Gott und gestalten der sachen werdend unterwyssen."

In Zwingli's Schule also und unter seinem Einfluß eine freiere und weitere Ansicht. Daß und warum Luther und die Seinen sie nicht theilten, geht aus demjenigen hervor, was wir oben schon sagten über ihre Grundanschauung von der Scheidung, als einer ganz exceptionellen und nur auf den wörtlichen Schriftverstand mit Sicherheit für die Gewissen zu stützenden Abweichung von dem allgemeinen Scheidungsverbot des Herrn, welche sich ihnen auch materiell nur da zu rechtfertigen schien, wo eine direkte Verletzung des *una caro* stattgefunden hatte. Es wird sich diese Grundanschauung sofort am Einzelnen zeigen, nur sey bemerkt, daß so viel ich bis jetzt sehen kann, diese Differenz zwischen Deutschen und Schweizern nicht mit jener bei den dogmatischen Streitfragen aufgespaltten Herbigkeit gepaart zur Discussion gekommen ist, sondern was die Deutschen betrifft, man sich ruhig aber entschieden auseinandergesetzt zu haben scheint. Nur in Württemberg, wo bei der Reformirung des Landes Lutherisches und Zwingli'sches unmittelbar an einander stießen, hören wir (1535) Blarern von Tübingen aus obiges Wort von Zwingli über abergläubische, am Buchstaben flebende Schriftauslegung wiederholen, da er sich über den Haller Brenz beklagt, daß er mittelst seines Einflusses auf den Stutt-

garter Schnepf in Ehesachen Gesetze vorschreiben wolle, quae supersticiosiores sunt, quam ut ferre possint multae hominum miseriae (vgl. Württemb. Eherecht S. 5 und 13), nehmen wir auf Seiten der Lutherischen ein Mißtrauen gegen die freiere Richtung Blarers auch in Beziehung auf diesen Punkt wahr. Es ist eine aus den Verhältnissen erklärliche Ausnahme von dem sonstigen Verhalten der beiden Richtungen in der vorliegenden Frage.

In der That auch war keine Ursache vorhanden, sich hierüber zu erhitzen. Auf beiden Seiten die gleichen ersten Voraussetzungen und Bestrebungen: den armen Menschen helfen wollen auch die Deutschen, die Heiligkeit der Ehe und das Gebot des Herrn aufrecht erhalten auch die Schweizer. Nur da, wo diese zwei Rücksichten in einem gegebenen Fall zusammenstoßen, konnte die Frage entstehen, welche der andern zu weichen habe; und hier sehen wir die Schweizer mitleidiger, unter Zuhilfenahme einer freieren Eregese, die Deutschen vorsichtiger, mehr besorgt für die Gewissen als für das natürliche Wohlbefinden der Bedrängten, vertrauensvoller im Fusen auf den unmittelbaren Schriftverstand, und wohl auch ängstlich aus der nahe genug liegenden Rücksicht auf die politischen Verhältnisse, und der Schwierigkeiten eingedenk, welche Scheidung und Wiederverheirathung Geschiedener in den rechtlichen Zuständen des Reichs und der einzelnen Territorien fanden.

Demgemäß haben sich denn in Deutschland folgende Grundsätze über die Unzulässigkeit aller weiteren Scheidungsgründe zur Geltung gebracht.

Erstlich: keinerlei Unglück, das einem Gatten zustoßt, soll den andern zur Trennung berechtigen.

Hierunter begreifen sich einmal solche Unglücksfälle, welche den Menschen unverschuldet treffen können; also Krankheit, anhaltende, unheilbare, ansteckende. Als Paradigma stehe hier der Ausfall, und man höre von Gerhard, wie damals über die Pflicht der Ehe an diesem Punkt gedacht worden ist. Nicht nur nicht scheiden, auch nicht sich räumlich trennen, ja nicht einmal das Debitum verweigern soll der Gesunde dürfen; sondern existimo, partem aegrotam . . admonendam, ut valetudinis, qua pars altera dei beneficio adhuc fruitur, ratione habita ab ejus convictu et

thoro *sponte* abstineat, ne malum illud . . . propaget, . . . partem vero sanam instruendam, ne leprosaē parti cohabitandi periculo, a quo per *consensum* conjugis liberatur, semet ipsam temere exponat . . . Quodsi vero pars infecta *jus suum* praecise *urgeat*, vel pars sana praesenti animo praedita et conjugali amore impulsā a contagio non metuat, vix est ut separatō quoad thorū et mensam . . . institui possit. (§. 688.) Dabei bestreitet Gerhard, daß der Aussägige soweit auf sein Recht verzichten dürfe, um dem Gesunden zu einer andern Ehe zu verhelfen, denn ein solcher Consens stimme nicht mit der ausdrücklichen Vorschrift Christi, der ja den Ehebruch als einzigen Scheidungsgrund statuīre, non enim contra expressam Dei voluntatem de corporibus suis statuere possunt, qui matrimoniali vinculo sunt conjuncti, alias etiam adcommodatio et permutatio uxorum introduci posset. Frage man aber, wie denn dem Gesunden zu helfen? so antwortet Gerhard, er solle die von Gott angewiesenen Hilfsmittel der Enthaltſamkeit, Gebet, Nüchternheit, Arbeitsamkeit gebrauchen, quia enim ad continentiam sese lege conjugalis vinculi vocari intelligit, ex fide a Deo impetrare potest, ne tentetur ultra vires. 1 Kor. 10, 13.

Hiermit legt Gerhard die weitaus herrschende Ueberzeugung dar. Luther, Brenz (Württemb. Eherecht §. 251.) nicht nur, auch der bei einem andern Fall der schweizerischen Ansicht zuneigende Melancthon vertheidigen sie, und letzterer sagt: desertio conjugis propter calamitatem, *in qua nulla est culpa*, injusta et scelerata est. Quidam vero crudeliter disputant, leprosos similes esse mortuis, et hoc praetextu consulere personae recte valenti student. Sed hoc sophisma refutat manifesta crudelitas. Daß obige Gerhard'sche Ansicht auch in Württemberg gegolten habe, bezeugt Widenbach.

Man bemerke, wie hier einerseits der Grundsatz von una caro sich bis in eine bedenkliche und von dem späteren Eherecht aufgegebene Consequenz (Anspruch des Aussägigen auf das Debitum) fortsetzt, andrerseits aber der Grundsatz von der expresseu Schriftmäßigkeit der Scheidungsgründe seine lichteste Seite in dem unbedingten Glauben an die göttliche Hilfe in solcher schweren Prüfung herauskehrt; der Gesunde darf nicht fürchten, daß er über

Vermögen versucht werde, denn indem er in Pflicht und Band der Ehe bleibt, bleibt er in Gottes Ordnung, also auch in Gottes Gut und Schutz.

Die gleiche Pflicht und Hilfe wird auch für den Fall einer im Verlauf der Ehe zugestoßenen Untüchtigkeit in Anspruch genommen. Nur wenn die *impotentia superveniens* eine selbstverschuldete, absichtlich herbeigeführte war, sollte sie als eine Art von bösslicher Verlassung behandelt werden können. Dieses im späteren Recht zur gesetzlichen Anerkennung gekommene Urtheil über die gegen das Wesen der Ehe gerichtete Selbstverstümmelung gibt Gerhard (§. 686.) als seine übrigens damals schon zur Geltung in der Praxis gelangte — er beruft sich auf Württemberg und Bidenbach — Ansicht. Sonst aber sagt er: *Pars ergo sana agnoscat se divinitus vocari ad continentiam, et remediis continentiae . . . utatur* (§. 685). „Diene Gott in dem kranken Gemahl und warte sein; denke, daß dir Gott an ihm Heiligtum in dein Haus schicket, damit du den Himmel sollst erwerben. Selig und aber selig bist du, wenn du solche Gabe und Gnade erkennst, und deinem kranken Gemahl also um Gottes willen dienst.“ Luther.

Auch der erst nach der Ehe eingetretene Wahnsinn wird keineswegs als Scheidungsgrund gelten gelassen, obgleich Leo in der 111. und 112. Novelle ihn mit dem Vorgeben, daß man doch Niemand mit wilden Thieren zusammensperren dürfe, zu schützen suche. Ein solcher Schluß, sagt Gerhard (§. 689), sey mehr rhetorisch als zwingend, man müsse solch Unglück in der Ehe tragen wie jedes andere, wie die Krankheit und dürfe kein wider Gottes Vorschrift streitendes Mittel anwenden. Ganz so Bidenbach in seinem Tractat und in dem in Württemberg für die damalige Praxis Norm gebenden Extract aus demselben Cap. VI. nr. 4. „Wann in wählender Ehe ein Ehegemächt vom Wehetag, Aus-
saz, Wahnsinn und andern dergleichen unheilsamen Krankheiten ergriffen wird, so mögen sie sich nicht von einander trennen, sondern sollen's als ein Kreuz, von Gott auferlegt, geduldig tragen.“

Ja, noch weiter erstreckt sich nach diesen Grundsätzen die Pflicht gegen einen unglücklich gewordenen Ehegatten: auch der durch eigene Schuld Verunglückte soll nicht verlassen werden dür-

fen. Dieß gilt gegenüber den wegen begangener Verbrechen Geflohenen oder Verbannten, den zum Staupenschlag Verurtheilten *). Denn die Ehegatten „müssen Lieb und Leid, Ehr und Schmach miteinander tragen“; sicut mulier coruscat radiis mariti, ita etiam illius infamiae partem ferre cogitur — sagt Bidenbach; und Gerhard, wiederum unter Berufung auf das expresse Schriftwort, will nur dann dem Unschuldigen eine neue Ehe erlauben, wenn constatirt sey, vel maritum fugitivum alienos amores sectari (= Ehebruch) vel animum maritalem penitus abjecisse (= Desertion); dabei unter Berufung auf Luthers Wort: „Wie, wann der Mann oder das Weib gesteuert oder des Landes verwiesen würde, soll das andere auch mit oder bleiben und sich verändern? Antwort, solchen Unfall sollen sie mit einander tragen und nicht darum von einander scheiden. Denn gleichwie sie Ein Leib sind worden, so müssen sie auch gleich Ein Leib bleiben, es komme Ehre oder Schande, Gut oder Armut.“ Sey doch jenem Knecht Weib und Kind zu verkaufen befohlen worden, um seine Schuld zu bezahlen, und lassen sich die indischen Wittwen mit auf den Scheiterhaufen zu ihren Männern legen.

Also bei der Collision zwischen Mitleid gegen den Unschuldigen oder Gefunden und zwischen Gottes Gebot und Ehepflicht soll hier überall nach den Grundsätzen der Deutschen das erstere zurücktreten, das letztere gelten.

Anders bei den Schweizern. Wir haben oben eine Stelle aus der Zürcher und Basler Eheordnung angeführt, wonach es dem Ermessen der Richter anheimgestellt war, unter anderem auch bei Wahnsinn, Ausfatz u. dgl. zu scheiden. Bei Bullinger (a. a. O.) lesen wir: „So weiß auch Jeder, daß die Ehe zur Vermeidung der Hurerei eingesetzt sey. Wenn nun der eine oder der andere Theil für längere Zeit und andauernd zur ehelichen Bewohnung unfähig oder ungeeignet wäre, so begreift Jeder, daß der andere Theil dadurch nicht zur Hurerei verleitet werden darf.“

*) Scheidung wegen infamirender Strafe kommt in den deutschen Ehegesetzen erst später und mit der Einführung der extensiven Grausamkeit langwieriger, das Zusammenleben der Ehegatten zerreißen der Gefängnißstrafen in die Criminaljustiz vor.

Auch der dänische Theolog Hemming, welchen Gerhard häufig und mit Achtung citirt, obschon er diesen Lutheraner als einen Calvinianer bezeichnet, will bei Eil und Flucht nach 5 oder 7 Jahren Abwesenheit Scheidung zugestehen; der Calvinist Danäus († 1596) bei Ausfall und unheilbaren Krankheiten. Daß übrigens auch unter den Deutschen wegen des letztern Punktes Ansichten sich geltend gemacht haben, die zur Milde sich neigten, sehen wir aus v. Beust (a. a. O. N. XI); dieser berichtet, etliche Theologen und Juristen meinen, man müsse den Gefunden, der sich nicht enthalten könne, wenigstens auswärts heirathen lassen, und hält, weil die Frage streitig sey, eine landesherrliche Entscheidung darüber für erwünscht.

Warum die Deutschen in diesen Fragen vorwiegend strenger waren, ist schon oben auseinandergesetzt; sie hielten die irdische Obrigkeit nicht für berechtigt, das natürliche Mitleid walten zu lassen, wo es nicht seine gewisse Stütze in dem göttlichen Wort habe. Aber ich glaube, daß hier noch ein anderer Gesichtspunkt wesentlich mitgewirkt hat. Es ist die von Luther oft und viel so hoch und herrlich gepriesene Würde und Bürde des Ehestandes, mit welcher es sich nicht vertragen soll, daß man um eingetretenen Unglücks willen einander verließ. Ist ihm doch dieser Stand der rechte und wahre Ordensstand, von Gott selbst im Paradies gestiftet, also viel höher als jede Stiftung von einem Kaiser oder in Rom gemacht; der Stand, darin die alten Patriarchen, Priester und Propheten mit wenigen Ausnahmen gelebt, also viel älter als aller Mönch- und Nonnenstand; die Ehe, Gottes allerliebster Würz- oder Rosengarten mit dem sechsten Gebot als Umzäunung; der Stand, den Jesus durch seine Gegenwart bei der Hochzeit zu Cana geehrt, während er bei keinem Mönch- oder Nonnenwerden je gegenwärtig gewesen; indem er dort vom besten Wein spendet, habe er damit die Verheißung gegeben, daß er den Eheleuten beistehen wolle, die nun, weil sie sehen, daß es ihres lieben Gottes Wohlgefallen ist, können sie Friede in Leid und Lust mitten in der Unlust, Freude mitten in der Trübsal, wie die Märtyrer im Leiden haben. (Predigt vom Ehestand über das Evang. v. d. Hochzeit zu Cana 1525. Walch X. S. 762. vgl. Predigt vom Ehe-

stand über Ebr. 13, 4. 1545. ebend. S. 692 *). Luthern ist gerade das mit dem ehelichen Leben verbundene Kreuz ein Zeichen des hohen pädagogischen Werths der Ehe, und weil dieß Kreuz nicht ein selbstgemachtes, wie das des Cölibates, sondern ein von Gott dazu gegebenes, ein „Heiligthum ins Haus geschickt“ ist, darum muß es den Eheleuten gesund und heilsam seyn, und sie dürfen's nicht wegwerfen, indem der Gesunde den Kranken, der Unschuldige den Schuldigen, der Ehrbare den Gebrandmarkten verliesse. Hier scheint mir ist das eigentliche punctum saliens der lutherischen Strenge; in dieser, wenn es nicht zu modern gesagt ist, idealen Grundanschauung von der Ehe als dem ächten göttlichen Orden wurzeln die Maximen, welche ihn und die Seinen bei der Beurtheilung der Frage von Scheidung wegen Unglück geleitet haben. Man kann zugeben, daß die lutherische Eregese theilweise, wie wir sogleich sehen werden, zu viel buchstäblich, die der Schweizer eine freiere war, man wird der letztern auch eine praktischere, eine mehr nüchterne Rücksichtnahme auf die Ehen wie sie sind, auf das unmittelbare, natürliche Bedürfniß der menschlichen Schwachheit zugestehen, aber so sehr auch sie das Heiligthum der Ehe und die Pflicht anerkennen, im Unglück bei einander auszuhalten, — bei Luther findet sich diese Anerkennung mit einem Aufschwung der Glaubenszuversicht ausgesprochen, wie nirgends sonst, wie denn dieser ächte Mann und Hausvater überhaupt fast überall, wo er auf die Ehe zu reden kommt, so recht

*) Luther liebt es, die göttliche Stiftung der Ehe in ihrem geraden Gegensatz gegen die Menschenfagung des Cölibats, und ebenso das Gottesdienstliche am Eheleben gegenüber dem selbsterdachten Verdienstwerk scharf hervorzuheben. So schon im Sermon vom christlichen Ehestand 1519. „Es ist nichts mit Wallfarthen gen Rom, gen Jerusalem, zu St. Jakob. Es ist nichts Kirchen bauen, Messen stiften oder was für Werke genannt werden mögen, gegen dieses einige Werk, daß die Verhehlchten ihre Kinder recht ziehen. Denn dasselbe ist ihre geradeste Straße gen Himmel, mögen auch den Himmel nicht näher und besser erlangen, als mit diesem Werke.“ — „Endlich willst du alle deine Sünden wohl büßen und den höchsten Ablass hier und dort erlangen . . . so schau nur mit allem Ernst auf das . . . Stilk, die Kinder wohl zu erziehen . . . und laß dich kein Geld, Kosten, Mühe und Arbeit gereuen; denn das sind die Kirchen, Altar, Testament, Vigilien und Seelenmessen, die du hinterlässest, die dir auch leuchten werden im Sterben und wo du hinkommest.“

in seinem Element ist mit seinem glaubigen, freundigen Wesen, wie mit seinem Trost, Eifer und Zorn. Wer daher an der strengeren Gesetzmäßigkeit der lutherischen Scheidungsgrundsätze sich stoßen wollte, der darf nicht vergessen, daß ihnen zur Seite oder vielmehr daß in ihrer Mitte ein wahrhaft evangelisches Princip steht, von welchem die Kraft der Erfüllung des Gesetzes auszugehen hat. Aber auch das dürfen wir nicht verkennen, wie doch in solchen Grundanschauungen ganz andere und wirksamere Momente zur Beurtheilung von Scheidungsfragen liegen, als in derjenigen Ansicht, welche für die evangelische Kirche eine Art Fragment von dem Sacramentsbegriff der Ehe zu retten, und damit der Gesellschaft wie der Ehre unserer Kirche zu dienen sich bemüht. Für einen Sacramentsbegriff an diesem Ort fehlt die Anknüpfung bei den Reformatoren, sie knüpfen die Ehe anderswo und fest genug an, und auch die Kirchlichkeit ist ihnen bei dieser wie bei allen Fragen, davon sie zu handeln haben, nicht das wichtige, sondern die Seligkeit. Mag man dieß für einen Mangel und Einseitigkeit halten: es war das Treibende und das Durchschlagende in dem gewaltigen Geist jener Zeit, und es wird nicht gelingen, ihm ein anderes Wesen anzukünsteln, als dasjenige, worin er überall klar und fest sich offenbart.

Wegen Unglück in der Ehe, und zwar auch wegen des selbstverschuldeten soll nicht geschieden werden. Wir haben gesehen, auf welchen festen und edlen Grundlagen dieses Princip in dem deutschen Eherecht sich aufbaut hat.

Es wurde aber in der Abwehr von Scheidungsgründen noch um einen großen Schritt weiter gegangen, und auch der Grundsatz aufgestellt, daß selbst um solcher Verschuldungen willen, womit ein Gatte wider den andern direct sündigt, nicht geschieden werden dürfe.

Also Mißhandlungen auch der schwersten Art, Sävitien, selbst Lebensnachstellungen keine Ursache zum Scheiden.

Der Gattungsbegriff für all dieses ist: Zornsachen. Luther hat sich hierüber also ausgesprochen: „Ueber diese drei Ursachen (Impotenz, Ehebruch, Desertion) ist noch eine, die Mann und Weib lässet scheiden; aber doch also, daß beide hinfort ohne Ehe bleiben. Die ist, wenn Mann und Weib nicht über der ehe-

lichen Pflicht, sondern um andrer Sachen willen sich nicht betragen. Davon spricht St. Paulus 1 Kor. 7, 10. 11. . . . Nun, wenn hie Eines christlicher Stärke wäre und trüge des Andern Bosheit oder Uebel, das wäre wohl ein sein seliges Kreuz und ein richtiger Weg zum Himmel. Denn ein solch Gemahl erfüllet wohl eines Teufels Amt und seget den Menschen rein, der es erkennen und tragen kann. Kann er es aber nicht, ehe denn er Aergeres thue, so lasse er sich lieber scheiden und bleibe ohne Ehe sein Lebenlang. Daß er aber wollte sagen, es sey seine Schuld nicht, sondern des Andern und wollte ein ander ehelich Gemahl nehmen, das gilt nicht. Denn er ist schuldig Uebel zu leiden oder allein durch Gott vom Kreuz sich nehmen zu lassen, weil die Ehepflicht nicht versagt wird. Es gehet hie das Sprüchwort: „wer des Feuers haben will, muß den Rauch auch leiden.“ (Predigt vom ehel. Leben. 1522.) Uneinigkeit also und widerwärtiges Wesen, sofern sie nicht mit der Versagung des Debitum verbunden sind, sollen wohl endlich den geplagten Theil zu einer äußerlichen Trennung berechtigen, niemals aber eine Scheidung vom Bande nach sich ziehen können. Sie gehören zum Ehekreuz, dessen Bürde nur im äußersten Fall durch zeitweilige Absonderung erleichtert werden darf; ist aber jene Versagung damit verbunden, dann ist die Ehe selbst in ihrem Wesen angegriffen und das Verlegte frei, „denn weil ihm nicht geboten ist keusch zu leben und hat auch die Gnade nicht und sein Gemahl will nicht zu ihm und nimmt ihm also den Leib, des er nicht entbehren kann, wird ihn Gott nicht dringen zum Unmöglichen um eines Andern Frevel willen, und muß thun als wäre ihm sein Gemahl gestorben“ (Auslegung von 1 Kor. 7, Jena, deutsch 1572. Band II, fol. 283^b)

Wie Brenz zur Zeit, da er sein Büchlein von Ehesachen schrieb, hierüber gedacht und welchen eigenthümlichen Ausweg er für solche Fälle gerathen, werden wir weiter unten sehen, wo von der Wiederverheirathung Geschiedener die Rede ist; im Rathschlag von 1535 aber ist er entschieden, daß wegen Zorn, Unwillen, Lebensnachstellung so wenig als wegen Krankheit geschieden werden dürfe, sondern es soll dem Spruch Pauli gefolgt werden, der also sagt: den Ehelichen gebiete ich nicht, sondern der Herr u. s. f.

Diese strengere Ansicht hat denn auch im Lauf unserer Periode den Sieg davon getragen. Nach Bidenbach galt in Württemberg der Satz. „Und wie wüthend und rasend gleich ein Theil gegen den andern sich stellet, sollte auch eins dem andern durch Gift oder sonst gewalthätiger Weis nach dem Leben stehen, so wird doch keine gänzliche Ehescheidung vorgenommen, sondern alle Mittel versucht, von dem Schuldigen Eid und andere Caution oder Bürgschaft genommen, sein Ehegemächt nicht zu beleidigen.“ (Extract Kap. VI. nr. 2.) Und Gerhard (§. 683) spricht sich nur in dem besondern Fall, da ein Gatte bei dem andern wegen seiner Religion Lebensgefahren ausgesetzt sey und die selbst unglaubliche Obrigkeit ihm nicht beistehen wolle, dafür aus, daß der Glaubige sich flüchten und endlich im Weg des Desertionsprocesses ihm geholfen werden könne; sonst aber beharrt er doch auf Abweisung dieses Scheidungsgrundes (§. 610), obwohl er wiederum sagen muß: *si saevitia sit plane incorrigibilis, desertioni non immerito comparatur.* (§. 631 *).

Uebrigens ist nicht nur in einer nicht lange spätern Zeit die wirkliche Scheidung wegen Lebensnachsstellung, wenn auch nicht überall wegen Sävitien gesetzlich geworden, sondern auch während unserer Periode schon die mildere Ansicht stark vertreten gewesen.

Wie die Schweizer darüber geurtheilt, ist schon bemerkt. Sie haben die Insidien für ein dem Ehebruch gleiches wo nicht noch größeres Verbrechen und also für von Christo als ein Scheidungsgrund mitgemeint gehalten. Bullinger, da er dieses Vergehen als schon von den Christgläubigen frommen Kaisern Konstantin u. s. f. unter diesen Gesichtspunkt gestellt erwähnt, sagt, so könne jeder vernünftige Mensch denken, „daß Gott die Ehe zur Ehre und zum Frommen der Menschen, und nicht zu seiner Schande und zu seinem

*) Sicher sind auch noch zu rechnen: Verleitung eines Gatten zur Sünde, Diebstahl, Kindesabtreibung mittelst Zwang u. dergl. Luther war früher geneigt gewesen, solche Verbrechen nach Analogie von 1 Kor. 7. als Scheidungsgründe gelten zu lassen (Auslegung von 1 Kor. 7.), weil auch hier dem Glaubigen von seinem leiblichen Gemahl verwehrt werde, bei dem Seelengemahl, Christo, zu bleiben. Später kam er auf den Satz zurück, daß Niemand zur Sünde gezwungen, daß in einer Ehe überhaupt geheime Gefahr nicht beseitigt, offener aber durch Obrigkeit und Anverwandte begegnet werden könne. Gerhard §. 691.

Verderben eingesetzt habe. Wer daher in keiner Weise dem bedrängten Ehemenschen zu Hilfe kommen . . . will, der gleicht dem Pharisäer, der wegen ängstlicher Beobachtung des Sabbathsgebotes den Menschen zu Grunde gehen ließe" (a. a. O.).

So die reformirten Schweizer. Von einer andern Seite her argumentirt der Däne Hemming: *pius et honestus maritus non minus tristatur ex veneficio, parricidio et sacrilegio uxoris quam ex adulterio* (de conjug. p. 71). Er folgt hier seinem Lehrer und Vorbild Melanchthon, der unter den Deutschen mit dem Beispiel einer milderer Berücksichtigung der mißhandelten Gatten vorangegangen ist. So entschieden dieser nämlich, wie wir gesehen, gegen die Scheidung wegen Unglücks, Krankheit, Aussatz sich ausspricht, so will er doch im Falle von Eavittien und Insidien ein obrigkeitliches Einsprechen zu Gunsten des Unschuldigen haben und beruft sich hiebei auf ein Theodosianisches Gesetz im Codex (l. 8. Cod. de repud. V. 17.) *quam existimo gravi deliberatione piorum scriptam*, wie er sagt; allerdings wehren sich Einige gar sehr dagegen, weil ja Matth. 19. bloß der Ehebruch erwähnt sey, aber man müsse unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium und eben jenes gegen die Gottlosen und Halsstarrigen walten lassen, daher in eo casu in persona crudeli, non pertinenti ad ecclesiam, magistratus politicus Theodosii lege uti posse videtur. Es stellten sich noch andre Theologen auf diese Seite, wie v. Beust berichtet (a. a. O. Nr. IX—X.), der übrigens hier auch von Luther anführt, daß dieser es den Richtern überlassen haben wolle, die Juristen aber nur solange dagegen seyen, als es an einer landesherrlichen Entscheidung fehle, ohne welche sie sich an das canonische Recht halten müssen. Und es fehlte nicht viel, daß eine solche Entscheidung noch im Lauf unserer Periode für Niedersachsen gegeben worden wäre. Wenigstens ist die Niedersächsische Kirchenordnung von 1585 ganz nahe dabei, wenn sie zwar sich nicht getraut, zu den zwei in der Schrift gegründeten Scheidungsurfachen auch noch die wegen Insidien hinzuzufügen, aber dennoch sagt, weil Theodosius und Valentinian hier die Scheidung zugelassen haben, und „etliche der fürnehmsten Gelehrten unserer Zeit“ ihnen beigespflichtet, „dabei wir es unsern Theils auch wohl könnten bewenden lassen“; so solle man Caution, Ge-

fängniß, Separation anwenden, wenn aber alles umsonst, so erfordere die Noth, weiter Rath zu holen, daß das unschuldige Theil gerettet und für solcher Gefahr seines Lebens und seines Gemahls Tyrannei gesichert und „die Constitution des Kaisers Theodosii nicht allerdinge verachtet, sondern das schuldige Theil in ernste Strafe genommen, auch wohl des Landes verwiesen werde.“ Allerdings fügt sie dann wieder hinzu: „Aber wegen solcher Ursachen Eheleute zu scheiden ist uns fast bedenklich, weil die Schrift diese Ursachen nicht meldet.“ Man sieht hier deutlich, wie das Mitleid auf der einen und die Sorge für die Gewissen auf der andern Seite bei diesem herben Collisionssfall mit einander ringen; während sodann in der preussischen Consistorialordnung von 1584, die jedoch, weil die Stände, aus Gründen welche die Scheidung nicht berühren, ihr nicht zustimmten, keine Gesetzeskraft erlangt hat, die Scheidung wegen Insidien förmlich ausgesprochen ist; denn hier wird nach fruchtloser Anwendung aller Mittel, auch einer 2—3jährigen Separation, verfügt: „würde aber die versuchte Strafe nichts helfen und sich befinden, daß Mann oder Weib eins dem andern mit Gift oder dergleichen nach dem Leben gestanden, mögen sie alsdann gar geschieden . . . werden.“

Hienach ist klar, daß, was Sävitien und Lebensnachstellungen betrifft, zwar im Lauf unserer Periode diejenige Ansicht endlich die Oberhand erhalten hat, welche sie von den Scheidungsgründen ausschloß, daß aber die andere und mildere Ansicht immerhin sehr stark vertreten und auch bei ihren Gegnern nicht absolut verworfen war, denn auch sie neigten sich mit ihrem natürlichen Gefühl dahin, und sie waren nur nicht sicher, ob sie gewissenshalber diesem Zuge folgen dürfen, weil sie ein expresse Schriftwort dafür vermiften.

Man beurtheile nun aber nach dem hier Beigebrachten unter Anderem die Behauptung Stahls in seinen parlamentarischen Reden, daß bis zum 18. Jahrhundert in den protestantischen Ländern Europa's bloß Ehebruch und bössliche Verlassung als Scheidungsgründe zugelassen, jeder andere Grund aber entschieden und bewußt ausgelassen, und daß z. B. Lebensnachstellung erst mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts gleichsam als Analogie jenen hinzugefügt worden sey (Rede vom 13. März 1855 S. 467). Dieß

ist, was die reformirte Kirche und ihre Ehegesetze betrifft, von Anfang an nicht richtig, es kann dieß auch von den Ansichten in der lutherischen Kirche nicht behauptet werden, und selbst die Gesetzgebung in derselben hat nicht überall bis zum 18. Jahrhundert gewartet, um Lebensnachstellung als Scheidungsgrund aufzustellen, weil durch dieses Verbrechen „die Ehetreu und vinculum immediate lädirt und substantia matrimonii sowohl oder mehrers als durch den Ehebruch und boshaftige Verlassung convellirt wird“ (Württemb. Ehegerichtsordnung von 1687 Pars II. Cap. XIII. S. 11.). Wie sollte auch dieses die Substanz der Ehe nicht angreifen, wenn, der dem andern zum Gehilfen von Gott gegeben ist, ihm statt dessen nach dem Leben trachtet? Nur wenn man das una caro in outrirter Weise betont und den körperlichen Ehebruch als solchen in absolute Höhe über alle andere Verletzungen der Ehepflicht hinaufschraubt, ist es möglich, die Verletzung der gleich wesentlichen Seite der ehelichen Treue, des *mutuum adjutorium*, das unsere Reformatoren bei der Frage von der Scheidung wegen Unglücks so trefflich hervorheben, eine Verletzung, welche die gegenseitige Hülfeleistung durch Mordanschläge in ihr directes Gegentheil verkehrt, als eine die Substanz der Ehe nicht berührende anzusehen. — So ist auch nicht ganz der Geschichte gemäß gesprochen und offenbar zu viel behauptet, wenn Strippelmann S. 85 seine geschichtlichen Citate über Scheidung, wie sie in jener ältern Zeit angesehen worden, mit dem Urtheil abschließt: „Hiernach wird man annehmen dürfen, daß bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts das Verbot der Ehescheidung mit den beiden erwähnten Ausnahmen (Ehebruch und Desertion) als feststehende Kirchenlehre betrachtet worden sey und ein wesentlicher Widerspruch so wenig in den Schriften der Reformatoren als in denen der Dogmatiker und Kirchenrechtslehrer sich fand. Stets wurden, wenn auch einzelne Ausnahmen vorkommen, solche als Analogieen des in der heiligen Schrift festgestellten Princips aufgefaßt, eben dadurch aber dieses letztere selbst nur befestigt.“ Strippelmann hat überhaupt in seinem mannigfach lehrreichen Buch den Unterschied zwischen Schweizern und Deutschen nicht genug in's Auge gefaßt; aber davon abgesehen, so kann von einer feststehenden Kirchenlehre selbst innerhalb der deutschen Kirchen, sobald man auf

die Betrachtung der einzelnen Scheidungsgründe eingeht, und darauf kommt es hier ja eben an, nicht gesprochen werden, sondern nur von einer herrschenden Doctrin. Halte man ja fest, daß im Grund der Gewissen damals sichere Principien lagen, aber weigere man sich auch nicht zu sehen, was vor Augen liegt, daß in der Anwendung jener Principien zumal auf Collisionsfälle auch die Reflexion und zwar eine ehrliche und aufrichtige Reflexion hin und her ihr Werk hatte. Gerade in Fragen, bei welchen es sich davon handelte, wie weit dem einen oder andern Grundsatz Folge zu geben sey, waren sich die alten Lehrer wie unsre alten Ehegesetze recht wohl bewußt, nicht als Orakel *) zu sprechen, und Stahl schreibt ihnen weit mehr zu, als sie selbst von sich gehalten, wenn er behauptet, die Aussprüche der Kirchenordnungen im 16. Jahrhundert und der protestantischen Theologen und Kanonisten jener Zeit gehören nicht unter die Kategorien, über die der eine so, der andere anders urtheilen könne, denn das seyen nicht Gedanken, die aus eigener Reflexion hervorgegangen seyen. (Rede vom 14. März 1855. S. 492 und 493.) Es ist richtig, wenn er hinzufügt, was hier bezeugt sey, komme aus der tiefsten Unterwerfung unter die heilige Schrift, aber nicht richtig ist es, die Arbeit der Reflexion zur Erforschung des Schriftverstands und über dessen Anwendung auf controverse Fälle und das Bewußtseyn von dieser Thätigkeit der eigenen Reflexion dabei zu verkennen, ein Bewußtseyn, das, so viel ich sehen kann, mit großer Demuth gepaart vorhanden gewesen seyn muß: denn wie bitter stritt man sich damals um dogmatische Controversen und wie milde um die über Ehescheidung! Der von den deutschen Lutheranern wegen seiner Ansichten über die Ubiquität als Kryptocalvinist so heftig angefochtene Hemming ist ihnen mit seinem Buche *de conjugio*

*) Vgl. das Bedenken von den Ehesachen bei der Pfalzneuburger Kirchenordnung von 1554 bei Richter II. S. 146 u. f. Wenn es sich beuge, daß der Mann ein Todtschläger u. s. f., in diesen Fällen könne zur Zeit nichts Gewisses beschlossen werden, sondern die Ehegerichte sollen von dem Landesfürsten und den Jurisconsulten Bericht und Bescheid erhalten „und hierin der Billigkeit dermaßen einkommen, daß die unschuldig Person von wegen des Schuldigen Bosheit nicht mit zweifachem Unglück geplagt in Gefahr Leibs und der Seele durch Strenge des Richters gesetzt werde.“ Aehnlich die Braunschweig-Grubenhagen'sche Kirchenordnung von 1581 ebend. S. 452 u. f.

eine Autorität, die sie citiren und, wo sie ihr widersprechen, mit aller Achtung behandeln; auch wenn sie nach ihrer Ueberzeugung auf die inhumanere Seite sich stellen müssen, werden sie doch der Gegenseite in humaner Weise gerecht, und gestehen ihr rationes satis probabiles (Gerhard S. 603.) zu. Von einer „feststehenden Kirchenlehre“ aus hätten sie anders den Gegnern geantwortet, mit Bellarmin und der römischen Lehre über Scheidung wird nicht eben so glimpflich umgegangen, denn hier steht Kirchenlehre wider Kirchenlehre, Scheidung vom Band wider Scheidung bloß äußerlich; aber bei denjenigen Streitpunkten, über welche die Evangelischen unter sich selbst aus einander gingen, hatten sie das Bewußtseyn von der Schwierigkeit eines Abschlusses und die Willigkeit, je ein gutes Recht auch auf der andern Seite anzuerkennen.

Allerdings da es sich so verhält, wird auf die Meinung, an jenen älteren Kundgebungen ein für alle Fälle und Zeiten fertiges und giltiges Dogma über Ehescheidung zu besitzen, verzichtet werden müssen: es ist dies aber einerseits nur der Verzicht auf eine ungeschichtliche Illusion, und also ein Gewinn, andererseits folgt daraus lange nicht dasjenige, was von Einigen ebenso ungeschichtlich behauptet wird, daß damals nichts als Rathlosigkeit und Willkühr vorhanden gewesen sey, und wir uns also gewissermaßen unsrer Reformation und der Reformatoren in diesem Punkt zu schämen haben. Nicht einmal da, wo sie straucheln, müssen wir für sie erröthen, denn sie straucheln in chrlicher Meinung und wenn wir jetzt auch nicht allem zustimmen, was sie sagen, so flößt uns doch die Art, wie sie es sagen, und die Wahrnehmung, wie die Gedanken in ihnen arbeiten, Respekt ein. Ja, wenn die Reformation, was aber nicht der Fall ist, auch sonst gar nichts Gewisses in Ehesachen hinter sich gelassen hätte, als die Priesterche, so hätte sie schon damit für alle Zukunft einen Weg für Behandlung der Ehesachen gewiesen, der in vielen Fragen die rechte Richtung geben kann; denn dadurch sind die miturtheilenden Theologen der Ehe selbst wieder menschlich nahe gekommen und also der Versuchung enthoben, aus bloßen Begriffen ein doctrinäres Schema aufzustellen, ob auch die Wirklichkeit der Ehe darunter nothlitte und die armen Menschen zu Grunde gingen. Das »theologi mitio-

res sunt* Bidenbachs sollte es nicht seine natürlichste Entstehung eben hierin haben?

Bergegenwärtigen wir uns kurz das Bisherige. Als Scheidungsgründe gelten am Schluß unsrer Periode nur Ehebruch, bössliche Verlassung und Quasidesertion als Verweigerung des Debitum, indem solche als direct gegen das spezifische Wesen der Ehe, una caro, gerichtet angesehen sind; Unglück, Krankheit niemals, auch nicht das selbstverschuldete, ausgenommen Impotenz nach der Ehe durch Selbstverstümmelung, ebenfalls aus der obigen Ursache; auch nicht selbst zugezogene Infamie und Exil, außer wo letzteres infolge von Verweigerung des ehelichen Zusammenlebens verhängt und somit zur Desertion wird, — übrigens ein nicht überall deutlich hervorgehobener Scheidungsgrund. Verbrechen endlich gegen den Gatten durch Sävitien und Insidien verübt, gilt auch nicht als Ursache des Scheidens, wiewohl weder ganz allgemein, noch ohne starke Vertretung der gegentheiligen Ansicht. Daß von Scheidung wegen Sterilität oder wegen bloßer Uneinigkeit und Abneigung oder gar durch gegenseitige Einwilligung und dergleichen nicht die Rede seyn dürfte, bedarf kaum der Erwähnung.

5) Noch ist der Scheidung von Tisch und Bett zu erwähnen, welche für gewisse Fälle angenommen wurde.

An sich widerstreitet diese Form der Ehetrennung den Grundsätzen der Reformation, und nur aus Noth hat man dabei zu der principiell verworfenen Aushilfe des canonischen Rechts, die Ehe äußerlich zu scheiden ohne das Band aufzulösen, zurückgegriffen, was Luther ein Gespenst, den Seelen und Gewissen gefährlich, eine gemalte oder geträumte Ehe nannte. Bidenbach bezeugt daher, daß man zu seiner Zeit auch den Namen *separatio a mensa et thoro* vermieden habe, als von dem Pabstthum stammend und sagt, es sey dieß *tolerantia et conniventia, non autem separatio* (cap. VI. qu. 1.) „und wird diese Toleranz und Connivenz nicht eher in die Hand genommen, man habe dann vor aller Mittel . . . vergeblich gebraucht“ (Extract in den Württ. ältern Synoduren Kap. VI. Nr. 3.). Daher der geläufigere Namen *Tolerantia* u. s. *)

*) Dagegen Stahl: „Es ist ganz bekannt und unwidersprochen, und die ganze Gelehrtenwelt Europa's wird dieß bezeugen, daß die protestantische Kirche

Merkwürdig und bezeichnend, daß diese Trennungsform, welcher übrigens niemals für Lebensdauer, sondern nur zeitweilig statt gegeben werden sollte, gerade bei demjenigen Punkt angewandt wird, über welchen wir die Ansichten am meisten auseinander gehen sahen, nämlich bei Eävittien und Insidien. So in Württemberg, so in der Preussischen Consistorialordnung v. 1584, wo bei Eävittien eine Scheidung von Tisch und Bett auf zwei Jahre verfügt werden, dann aber endlich, wie oben erwähnt, gänzliche Scheidung eintreten soll; und natürlich, daß sie später seltener in Anwendung kam, weil Lebensnachstellung in der späteren Gesetzgebung allgemein als Scheidungsgrund anerkannt wurde und so meist nur noch der an sich schwerer definirbare Begriff von Eävittien übrig blieb, bei deren Vorhandenseyn das Toleramus ausgesprochen werden durfte.

Besonders deutlich wird uns das treibende Mement in dieser Scheidungsform durch Strippelmann's Mittheilungen*) über die Anwendung derselben in Hessen (S. 341 u. f.), wo endlich der wiewohl neuestens wieder restringirte Grundsatz in den Gerichtsgebrauch Eingang finden konnte, daß nach fruchtlos verstrichener Toleraumszeit gänzliche Scheidung eintreten solle. Was ist dieß anders, als die Rückkehr mit diesem Proceß auf das allgemeine Princip der evangelischen Kirche, daß wo eine wirkliche Ehe nicht mehr seyn kann, auch keine wahre Ehe angenommen, d. h. daß da endlich auch vom Bande geschieden werden soll; mit andern

in allen ihren Theologen und Kanonisten sich entschieden gegen eine immerwährende Separation erklärt, dagegen eine temporäre immer als angemessen betrachtet hat. Rede vom 17. März 1855. S. 515. — Da diese Reden im Buchhandel erschienen sind, so machen die darin befindlichen Behauptungen Anspruch auch auf außerparlamentarische Wirkung und Beurtheilung.

*) Strippelmann's Mittheilungen über das hessische Ehescheidungsrecht, welches beim Abgang positiver Gesetze bloß auf den allgemeinsten Grundsätzen des gemeinen Rechts und auf Gerichtsgebrauch beruht, sind auch dadurch sehr lehrreich, daß man an ihnen sieht, wie vieles bei solcher Unvollständigkeit der Grundlagen dem Gewissen der Richter zugemuthet und welchem Wechsel der Ansichten die Parteien unterworfen werden. Dort ist man eine Zeitlang gerade eben so weit in die moderne Laxheit hineingerathen gewesen, wie in den Ländern, da sie sich in Gesetzen ausgesprochen hat.

Worten, das Toleramus kann nur als disciplinarische Maßregel in Anwendung kommen, hilft diese nicht, so muß zuletzt doch die richterliche Entscheidung dazwischen treten. Es ist eine Mittelgattung von Verletzungen der Ehepflicht, für welche eine Mittelgattung vom Auseinanderhalten der Ehegatten eingeführt ward. Daher die Scheue, von Separation zu reden und das Zurücktreten von dieser Trennungsform, nachdem in der schreiendsten jener Verletzungen, in der Lebensnachstellung mit Recht ein positiver Angriff auf das Wesen der Ehe erkannt war.

6) Endlich müssen wir uns die Grundsätze über Wiederverheirathung Geschiedener vergegenwärtigen.

Zunächst des unschuldigen Theils. Daß ihm das Eingehen einer neuen Ehe nicht verwehrt werden sollte, folgt aus allem Früheren, aus dem Princip der Scheidung vom Bande, wie aus der Ansicht von der Ehe als *remedium uestionis*.*) Hierin sind alle Stimmen einig. Das Verbot der Wiederverheirathung wäre ein Strick um den Hals des Unschuldigen und eine Verleitung zu Sünde und Schande, sagt Bullinger. Auch begegnet man sehr häufig der Vorstellung, der Gatte, welcher durch seine Uebelthat Ursache zur Scheidung gegeben, habe dadurch eigentlich das Leben verwirkt und sey, wenn auch die Obrigkeit hierinnen lässig, für den Unschuldigen als todt und nicht mehr existirend anzusehen.

Aber nicht so einfach und ohne Weiteres sollte sie vor sich gehen. v. Beust (a. a. O. nr. XXV.) macht uns mit der Formel der Erkenntniße aus seiner Zeit bekannt, die für den Unschuldigen also lautete:

„Und wofern er sich ohne Gefahr seines Gewissens außer dem „Ehestand nicht enthalten vermag, dazu er doch fleißig zu ermahnen und anzuhalten, so wird aus Nachlassung heiliger göttlicher „Schrift ihm als dem unschuldigen Theil seiner Gelegenheit nach „sich anderweit zu verhehelichen billig gestattet und nachgelassen.“

*) Brentz im Bülchlein von Ehesachen 1530. Eine Verweigerung wäre „nichts anderst, denn so Einem aus fremdem Unglück von eingelegtem Feuer, Haus und Hof verbrenne und man wollt ihm dazu das Land verbieten oder das übrige verlassne Gut vollend hinwegnehmen.“

Also das Eingehen der neuen Ehe rechtlich erlaubt, aber ernstlich auf's Gewissen gegeben, ob man der Erlaubniß brauchen wolle.

Anderwärts wurde auch dem Unschuldigen ein Wartejahr zugemuthet, innerhalb dessen er sich fromm und ehrbar aufgeführt haben mußte, hierauf noch einmal versucht, ob er nicht dem andern, von dem er geschieden war, verzeihen und die Ehe mit ihm erneuern wolle und dann erst die Erlaubniß zur Ehe mit einem Dritten gegeben. So in Württemberg selbst nach Scheidung wegen Ehebruch (E.D. von 1534. Vgl. Württ. Eherecht S. 195); Luther hatte dieß gerathen (von Ehesachen 1530),*) und Brenz: „den bösen Schein zu verhüten, als hätte das Unschuldige selbst dem Schuldigen zum Ehebruch Ursach gegeben, daß es von ihm geschieden werde und sich wiederum verheirathen möcht. Wie dann die kaiserlich Recht sonderlich das Weib eine Jahresfrist nach der Scheidung aufziehen, darmit ob sie schwanger wäre, man wissen möcht, ob das Kind des abgestorbenen Mannes oder nicht sey“ (Rathschlag von 1535.) Schickslichkeitsgefühl und das Bewußtseyn von der über die Natur des Ehevertrags und über die rechtliche Seite der Scheidung hinausgreifenden Pflicht der Gatten hatten diese Bestimmungen eingegeben. Auch Gerhard stimmt dem bei, daß eine Wartezeit gegeben werden sollte (S. 705. nr. 3.) Sie sind aber weder allgemein angenommen, noch später beibehalten, obwohl aus ihnen dieses mit Recht zu abstrahiren ist, daß auch die in aller Gesezlichkeit vorgenommene Scheidung vor dem inneren Forum des Gewissens noch nicht an sich ein jus quaesitum auf Wiederverheirathung geben kann.

Die Wiederverheirathung des Schuldigen betreffend, kann es auf den ersten Anblick befremden, im Ganzen gar milden Grundfäßen zu begegnen, man wird dieselben aber doch bei näherer Be-

*) Walch X. S. 950. nr. 90, „sonst hats einen ärgerlichen Schein, als hätte er Lust und Gefallen daran, daß sein Gemahl die Ehe gebrochen habe und damit Ursachen gar fröhlich ergreift, daß er deß los werde und frisch ein anders nehme und also seinen Muthwillen übe unter dem Deckel des Rechts. Denn solche Biißerei zeigt an, daß er nicht aus Ekel des Ehebruchs, sondern aus Meid und Haß gegen seinen Gemahl und aus Lust und Fürwitz zu einem andern so williglich die Ehebrecherin läffet und so gierig eine andere sucht.“

trachtung ganz in den Consequenzen der oben dargestellten liegen sehen.

Vor Allem hat man sich dabei zu erinnern, wie schwer das *melius est nubere quam uri* gewogen hat, die aus dem Leben genommene Ansicht von der Ehe als einem *remedium ustionis*, und nach dem Sündenfall „gleichsam einem Spital der Siechen, daß sie nicht in schwerere Sünden fallen“ (Luther Sermon 1519). Sodann, daß mit dem Grundsatz der Scheidung vom Bande für den Schuldig Geschiedenen die früher bestandene Ehe, principiell genommen, so wenig ein Hinderniß seiner Wiederverheirathung abgeben konnte, als für den Unschuldigen, sondern daß jetzt nur noch disciplinarische Erwägungen und die Berücksichtigung des etwaigen Aergernisses zurückblieben, neben welchen nun aber auch die Stimme des Mitleids und der Humanität sich geltend zu machen im Stande war.

Dem Aergerniß suchte man durch Verbannung zu steuern, den Ansprüchen der Zucht durch Zuwarten und Forderung einer bußfertigen Gesinnung, endlich gab man die Ehe zu, um größeres Uebel zu verhüten.

Wir sehen dem Entstehen dieser Grundsätze in's Herz, wenn wir Luther anhören (Predigt vom ehelichen Leben 1522. Theil II. nr. 41 und 42. Walch X. S. 723 u. f.). „Fragst du denn, wo soll das ander bleiben, wenn es vielleicht auch nicht kann Keuschheit halten? Antwort: darum hat Gott im Gesetz geboten, die Ehebrecher zu steinigen, daß sie diese Frage nicht dürften. Also soll auch noch das weltliche Schwert und die Obrigkeit die Ehebrecher tödten. Denn wer seine Ehe bricht, der hat sich schon selbst geschieden und ist für einen todten Menschen geachtet. Darum mag sich das andere verändern, als wäre ihm sein Gemahl gestorben, wo er das Recht halten und ihm nicht Gnade erzeigen will. Wo aber die Obrigkeit säumig und lässig ist, mag sich der Ehebrecher in ein ander fern Land machen und daselbst freyen, wo er sich nicht halten kann. Aber es wäre besser, todt, todt mit ihm, um böses Exempels willen zu meiden. Wird aber Jemand dieß anfechten und sagen, damit werde Lust und Raum gegeben allen bösen Männern und Weibern, von einander zu laufen und in fremden Landen sich verän-

vern. Antwort: Was kann ich dazu? Es ist der Obrigkeit Schuld; warum erwürget sie die Ehebrecher nicht? so dürfte ich solchen Rath nicht geben. Es ist ja unter zwei Bösen eines besser, nämlich daß nicht Hurerei geschehe, denn Ehebrecher in andern Landen lassen sich verändern. Und achte, er sey auch vor Gott sicher, weil ihm sein Leben gelassen wird und sich doch nicht enthalten kann. Also das Sichnichtenthaltenkönnen und was daraus Uebles folgt, ein Grund für Gestattung der Ehe, aber um des Aergernisses willen außer Landes.

Daß Zwingli und die Schweizer sich gleichfalls auf die Seite der Milde gestellt haben, wird man nur natürlich finden. Er sagt bei der Erklärung der Stelle: wer eine Abgeschiedne freiet *ic. eam scilicet, quae ex levi causa repudiata est sine jure et sententia judicis*. Nam si repudiata est propter fornicationem, seu ob aliam causam graviolem, potest talis fortasse recipi in gratiam, *si resipiscit*, et admitti ad aliud connubium. Und in Zürich ward schon 1526 festgesetzt, daß Ehebrecher sich wieder verehelichen dürfen, obwohl nur mit Erlaubniß des Ehegerichts, welches vorher Kundschaft von dem Pfarrer einzuziehen hatte, also unter disciplinariſchen Cautelen (Richter I. S. 2.).

Die deutschen Eheordnungen enthalten nun zwar von solcher Erlaubniß nichts, aber daß für ihre Ertheilung von den Theologen sich verwendet wurde, bezeugt v. Beust (a. a. O. nr. XXV) unter Berufung auf Luther, Bucer, Beza, Hemming, und er wie Wesenbek glaubten die Entscheidung dieser Frage der Kirche anheimgeben zu müssen. Bidenbach aber führt es bereits als einen von den milderen Theologen gegen die am strikten Recht haltenden Juristen durchgeführten Grundsatz in Württemberg auf: „Wann der brüchige Theil sich nicht enthalten könnte, wird ihm anderwärtige Verehelichung nicht verwehret, doch daß er das Land meide:“ (Tractat Cap. V. qu. 2. Extract Cap. V. nr. 5. Württ. Eherecht §. 197. Anm. 2 und S. 209), und Gerhard faßt die hier allmählig, wenn auch noch nicht allgemein und ohne Widerspruch adoptirten Grundsätze in folgendem zusammen: Eigentlich sollte man den Schuldigen hinrichten, jedenfalls müsse er sich durch Buße würdig der Erlaubniß machen; so lange der Unschuldige un-

verehelicht bleibe, also noch Hoffnung auf Wiederverheirathung sey, dürfe man die Erlaubniß nicht ertheilen, wenn er jedoch in großer Seelengefahr stehe, soll er, nachdem er eine Zeitlang ernstliche Buße gezeigt mit Erlaubniß der Obrigkeit und des kirchlichen Ministeriums heirathen dürfen und zwar an einem andern Ort, da seine Schande nicht bekannt sey; *longe satius est, nocentes personas e regione expellere et modo eo scandala praecavere, quam praepostera conniventia easdem tolerare, atque interim prohibitione nuptiarum in animae periculum easdem conjicere.* (§. 622. coll. 705. I, 4.) Also die Seelengefahr, welche in der gezwungenen Enthaltung von der Ehe liegt, überall das Motiv der milden Behandlung der Schuldigen. Daneben aber in erster Linie Versuch, die Geschiedenen wieder zu vereinigen und in zweiter um des Aergernisses willen Verbannung, welche übrigens aus gleichem Grund auch dann verfügt werden sollte, wenn der Unschuldige wieder heirathete. (So noch die württ. Eheordnung v. 1687.) Jene Milde pflegte sich am liebsten auf die Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin zu beziehen; und überhaupt sodann sich darauf zu stützen: „Laster und Sünde soll man strafen, aber mit andrer, Straf nicht mit Eheverbieten, darum hindert kein Laster oder Sünde die Ehe“ (Luther 1522 Th. I. nr. 24. Walch X. S. 716).

Eben in dieser Stelle fährt sodann Luther fort: „David brach die Ehe mit Bathseba, Urias Weibe und ließ darzu ihren Mann tödten, daß er alle beide Laster verwirft; noch gab er dem Pabst kein Geld und nahm sie darnach zur Ehe und zeugete den König Salomon mit ihr.“ Es ist merkwürdig, zu sehen, wie dieser Ausspruch, gethan im zürnenden Eifer wider den Mißbrauch des römischen Dispenshandels, für die Entscheidung der Frage von der Ehe zwischen Coadultern klassisch geworden ist. Die Niedersächsische Kirchenordnung von 1585 Th. 5 von Ehesachen sagt offenbar in Beziehung auf ihn, solche Ehen verbiete zwar das kanonische Recht, „aber in den reformirten evangelischen Consistorien wird nach Davids Exempel in dieser Frage gemeiniglich gesprochen und die Schärfe juris canonici gemildert.“ Widenbach referirt, daß zu seiner Zeit mehrere solche Verbindungen vom Ehegericht in Württemberg, dessen ältere Eheordnungen nichts hier-

über haben, zugelassen worden seyen, und beruft sich dabei ebenfalls mit Luther auf Davids Ehe mit Bathseba nach Urias Tode und daß der Prophet Nathan dieselbe nicht wieder aufgelöst habe (Tract. qu. 2 singularis), und in dem Extract aus seinem Tractat treten sodann folgende Normen auf: 1) „Sehr schwerlich und anders nicht als aus sonderbarer Dispensation wird einem Mann nach seines Weibs Tod vergönnet die zu freien, mit welcher er zuvor Ehebruch getrieben, und dieß um des Weibs, so sonst nicht leichtlich unterkommen kann, und Kindswillen, so in Ehebruch gezeuget, damit es auf diese Weis legitimirt werde. 2) Doch wird vor wohl erkundiget, ob er nicht bei Lebzeiten des vorigen Weibes ihr die Ehe versprochen und sie beide nichts practicirt haben, das vorige Weib zum Tod zu fördern. 3) Sonderlich dienet dem Ehebrecher wohl zu seiner Sach, wenn das vorige Weib ihm seine Unthat verziehen und ihn gebeten hat, nach ihrem Tod die Besteckte zu nehmen.“ (Vgl. Württemb. Eherecht S. 212 und S. 200.) Auch Gerhard citirt sie und eine ähnliche aus Luthers babylonischer Gefangenschaft, und führt dabei zugleich eine große Zahl übereinstimmender Lehrer an: Melancthon, Ghyträus, Bidenbach, Tarnovius und ex Calvinianis Hemming, Petrus Martyr, Pezelius (S. 383.), obwohl er selbst mit Menzer aus Gründen der öffentlichen Sittlichkeit und der Wohlstandigkeit starke Bedenken gegen die Zulassung solcher Ehen vorträgt und das Beispiel von David nicht gelten lassen will (S. 384. 385. coll. 650.). Es mögen diese Notizen genügen, um zu zeigen, wie weit man schon damals in der Berücksichtigung menschlicher Schwachheit ging, wenn man anders nicht durch ein Schriftwort sich gehindert fand: ist doch hier die Humanität fast an ihrer äußersten Grenze angelangt.

Anhangsweise sey noch bemerkt, daß in einigen Gesetzen aus jener Zeit für die Wiederverheirathung Geschiedener, und zwar ausdrücklich der Unschuldigen beschränkende Bestimmungen hinsichtlich der Form der Eheschließung vorkommen. So in der Brandenburg'schen Visitationenordnung von 1573, daß der Pfarrer sie nicht aufbieten und die Hochzeit im Haus ohne alles öffentliche hochzeitliche Gepränge geschehen soll, „auf daß jedermann sehe, daß nicht eine freie sondern eine Nothsache sey, dadurch dem unschuldigen

Theil geholfen wird." Desgleichen die Braunschweig-Gruben-hagen'sche Kirchenordnung von 1581, welche alles öffentliche Gepränge und Freudensolemnität dabei verbietet; offenbar eine ganz angemessene und den natürlichsten Forderungen der Wohlansständigkeit entsprechende Norm, daß Geschiedene nicht mit Jubel in die neue Ehe treten, nachdem die vorige mit Jammer und Pein beendet, und dem unschuldigen Theil eben um deswillen nichts zuzumuthend, als worauf ihn sein eigenes Gefühl verzichten heißen muß.

Hiermit könnten wir schließen, wenn nicht noch ein Punkt im Rückstand wäre, welcher seit einiger Zeit vielfach besprochen wird, und hinsichtlich dessen einzelne Aeußerungen und Ansichten aus unserer Periode nachzutragen sind: es ist die Entziehung der kirchlichen Trauung bei Ehen Geschiedener.

So viel ich sehen kann, ist in den ersten Zeiten der Reformation hieran allerdings in gewissem Sinn gedacht worden, und zwar von einem gedoppelten Gesichtspunkt aus, einem mehr politischen und einem religiös-sittlichen. Letzterer findet sich in mehreren Aussprüchen Luthers angedeutet. J. B. Predigt vom ehelichen Leben (1522), Moses habe die Scheidung überhaupt mittelst Scheidebriefes zugelassen, damit die ungeistlichen Juden ihre Weiber nicht tödten, sondern lassen sie von sich; Christen jedoch sollen im geistlichen Regiment leben, „Wo aber etlich unchristlich leben mit ihren Weibern, wäre es noch gut, daß man solch Gesetz sie liesse brauchen; so ferne daß man sie für keine Christen hielte, daß sie doch sonst nicht sind.“ Ferner in der Auslegung von 1 Kor. 7. (1523): „Da wäre noch heutigen Tags gut, sich nach diesem (Mosis) Gesetz zu halten, und sie lassen wie die Heiden sich von ihren Weibern scheiden und andere nehmen, auf daß sie nicht mit ihrem uneinigen Leben zwei Höllen hätten, beide hier und dort. Aber sie müssen wissen, daß sie durch Scheiden nicht mehr Christen, sondern Heiden und im verdamnten Stand wären.“ Ähnlich im Comm. zur Genesis und zur Bergpredigt.

Luther war also damals geneigt, zwar nicht ein Scheidungsgesetz für unfriedliche Eatten, wohl aber ein obrigkeitliches Geschehenlassen ihrer eigenwilligen Trennung und Wiederverheirathung zu empfehlen, wobei sodann natürlich von einer kirchlichen Einsegnung solcher „Unchristen“ keine Rede hätte seyn können. Daß aber hieraus nicht folgt, Luther habe auch die mit obrigkeitlichem Zuthun

Geschiedenen und Wiederheirathenden für Unchristen und der kirchlichen Einsegnung unwürdig gehalten wissen wollen, ist deutlich.

Bei Brenz treten ähnliche Gedanken auf. In dem mehrfach erwähnten Büchlein „Wie in Ehesachen . . zu handeln sey“ von 1530, bei der Frage nr. 6. Ob von wegen Neids, Zorns, mit Gift Vergebung oder andrer Ursach außerhalb des Ehebruchs eine Scheidung bei den Christen zugelassen werden möge? gibt er folgende Antwort: Moses erlaubt es „von eines schlechten Unwillens und Unlusts wegen;“ die kaiserlichen Rechte aus mehreren Gründen; dawider stellt sich aber Christus, und liegt der Widerspruch darin, daß Gottes Wort allein die frommen Christen regiert, aber der weltliche Magistrat hat oft durcheinander allerlei Geschmeiß, darum wo er je an seinen Unterthanen, wie er gern wollt, kein christlich Leben erziehen kann, so läßt er sich begnügen, daß er unter ihnen ein friedlich Leben erhält, und aus Moses kann man vernehmen, „daß eine gottesfürchtige Obrigkeit nicht unbillig thut, wenn sie, wiewohl wider ihren Willen, ein friedlich und ordentlich Unrecht, dadurch ein größer unfriedliches Unrecht verhindert werde, geduldet. Aber einem Ecclesiast, so Gottes Wort prediget und einem Pfarrherrn, so nach dem Wort Gottes die Kirche regieren soll, gebühret straks, nach Anweisung göttlichen Worts zu handeln und unter ihrem Regiment, d. i. in der christlichen Kirchen Niemand's so in einem ungöttlichen Stand lebet, für einen Christen zu halten und als Christen das Sacrament zu theilen. Leiden müssen sie beide, daß viel Unchristen seyen, aber in die Zahl der Christen sollen sie keinen Unchristen annehmen und erkennen.“ Daher Brenz aus Besorgniß vor Unglück die weltliche Obrigkeit für entschuldigt hält, wenn sie „nach dem Exempel Mosi dem Halsstarrigen ein ordentlich concubinischen Beißiß vergönnet, damit heimlicher Ehebruch mit andern Eheweibern und unordentliche Hurerei . . verhütet werde. Aber ein ander Eheweib zu nehmen, kann nicht zugelassen werden, denn solche Ehe wird von den Kirchen nicht angenommen und noch weniger eingesegnet,“ dadurch würde dem Halsstarrigen die Thür der Buße verschlossen.

Also nicht Civilehe, sondern ein obrigkeitlich geordnetes Concubinat in Fällen, da obrigkeitliche Scheidung nicht erlaubt und doch ein Nothstand vorhanden ist, und hiefür natürlich keine kirch-

liche Sanction; — eine abenteuerliche Auskunft, möchte man wenigstens sagen, wenn nicht eben auch aus ihr auf die schweren Sorgen geschlossen werden müßte, welche mit der Regulirung des evangelischen Scheidungswesens verbunden waren.

Derselbe Brenz macht einige Jahre später den gleichen Vorschlag sogar für den Fall, daß eine auch von ihm für rechtmäßig erkannte Scheidung vorausgegangen ist; diesmal aber sichtbar geleitet von der Rücksichtnahme auf die politische Lage, und nur aus ihr zu rechtfertigen. In seinem Rathschlag von 1535 nämlich wirft er die Frage auf, wie dem Unschuldigen zu helfen, und bezeichnet dabei vier Wege als vorhanden: 1) ledig bleiben, wenn keine Versöhnung möglich, was das beste wäre, aber beschwerlich, wenn er die Gabe der Enthaltung nicht hat; 2) alsbaldige Erlaubniß zur Wiederverheirathung, aber „dieser Weg will zu dieser Zeit zu geschwind seyn und zu vieler Verwirrung der Succession und zum Muthwillen Ursach geben;“ 3) dem Unschuldigen die neue Ehe, jedoch auf seine eigene Gefahr nicht verwehren; „dieser Weg wäre der Obrigkeit am sichersten.“ Endlich 4) „Daß dem Unschuldigen nach etlich Jahren, so kein Versöhnung zu verhoffen, ein ordentlich Beiß nach Anweisung weltlicher Recht, wie vor Zeiten inter liberum et servum erlaubt, und möchten die zwei, so also bei einander ordentlicher weis wohnen, im Gewissen vor Gott der Ehe halber versichert, aber nicht öffentlich in den Kirchen eingeleitet, noch die Kinder für heredes gehalten, sondern mit Legaten abgericht werden. Dieser Weg, wo er nicht zu unseren Zeiten so ungewöhnlich, wäre beiden, Oberkeit und Unterthanen am allerleiblichsten.“

Also ein obrigkeitlich erlaubtes Concubinat mit Versicherung der Gewissen, daß es eine Ehe vor Gott sey, doch aber ohne kirchliche Trauung, wie ohne rechtliche Vermögensfolgen. Warum dieser noch ungewöhnlichere und mit einem innern Widerspruch behaftete Ausweg? Es liegt die Antwort schon in nr. 2, noch deutlicher aber in dem, was Brenz unmittelbar vorher gesagt hatte, nämlich ehe man an eine sichere Wiederverheirathung Geschiedener denken könne, sey nöthig, „daß vorhin ein Ordnung, so in Rechten nicht allein in den Gerichten des Fürstentums sondern auch der Obergericht (der Reichsgerichte um der Appellationen willen)

beständig wäre fürgenommen und beschrieben worden, wie und welcher Gestalt es sollte gehalten werden mit der Succession und Erbschaften der Kinder so aus erster Ehe und der Kinder so aus der andern Ehe gezogen würden" u. s. f. Das war die Schwierigkeit, mit dem neuen evangelischen Scheidungswesen eine Unterkunft bei den Gerichten und eine Sicherung der Gatten und Kinder zu finden; darum will Brenz nicht kirchlich trauen, weil die bürgerliche Autorität noch keine Bürgschaft gibt, daß sie die kirchlich sanctionirte Ehe anerkennen und schützen würde; und so erfordert es die Gerechtigkeit, diesen unsren Begriffen völlig anstößigen Vorschlag von Brenz eben auch als ein Zeichen der Geburtswehen zu erkennen und zurechtzulegen, unter welchen jenes Recht in das öffentliche Leben eintreten sollte.

Später, nachdem diese Verhältnisse im bürgerlichen Recht geordnet waren, ist von solchen Auswegen meines Wissens nimmer die Rede. Ob und mit wie viel Recht in unseren Tagen die Trauungsverweigerung bei Geschiedenen sich auf obige Aeußerungen und Vorschläge berufen könne, dieß zu beurtheilen, bleibe den Lesern überlassen.

Ulm im Januar 1857.

Schleiermacher's Erkenntnistheorie

und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre.

Von Repetent Dr. Sigwart in Tübingen.

Je strengere wissenschaftliche Forderungen die Theologie an sich stellt, je fester sie sich begründen und je vielseitiger sich ausbauen will, je bestimmter sie den Anspruch macht, Wissenschaft im vollen Sinne des Worts, wirkliches Wissen einer objectiven Wahrheit zu seyn, desto weniger darf sie sich der Forderung entziehen,

auch über ihre formellen Voraussetzungen zu klarem Bewußtseyn zu kommen, die Art und den Umfang ihres Erkennens zu bestimmen. Mag sie ihren Ausgangspunkt nehmen wo sie will, im Begriff oder in der Erfahrung, ihre Methode als spekulative oder empirische bezeichnen, immer wird man Rechenschaft darüber fordern dürfen, welche Ansicht vom Wesen des Erkennens sie voraussetzt, und worauf sie dieselbe gründet. Freilich sind diese abstracteren formellen Untersuchungen mit dem philosophischen Interesse überhaupt zurückgetreten; man hat die Erfahrung gemacht, daß die Erbschaft der philosophischen Systeme nicht taue, das wissenschaftliche Organ der Theologie zu seyn; und um so begieriger hat man den Ausweg ergriffen, den Schleiermacher bot, indem er die christliche Glaubenslehre wenigstens ihrem Inhalte nach von jeder Philosophie emancipirte. Man hat es ihm als eines der größten Verdienste nachgerühmt, daß er so leicht und einfach den alten langen Streit zwischen Theologie und Philosophie geschlichtet habe. Aber man vergaß, daß man dieses Geschenk eben seiner Philosophie, seiner Ansicht vom Wissen, seiner Theorie des Selbstbewußtseyns zu danken hatte, und daß das *timeo Danaos et dona ferentes*, wenn irgendwo, so hier gegolten hätte. Man übersah, daß damit dem Inhalt der Glaubenslehre der Charakter des Wissens, der objectiven Wahrheit abgesprochen, nur die wissenschaftliche Form in Fassung und Verknüpfung der Sätze ihr gelassen sey. Denn böte auch die Glaubenslehre noch Raum für ein Mißverständniß, die Dialektik ist klar und deutlich wenigstens in den Sätzen, die das Verhältniß von Religion und Philosophie betreffen, und deren Resultat einfach das ist, daß die Ausdrücke des religiösen Selbstbewußtseyns kein Wissen sind, keine objective Bedeutung haben; daß wir, sofern wir Gott wissen wollen, ihn nicht erreichen und, sofern wir ihn haben, ihn nicht wissen. „Das die höheren Zustände des Selbstbewußtseyns begleitende Bewußtseyn Gottes im Gefühl, also das religiöse, hat Reflexionen über dieß Gefühl hervorgebracht, die theologische Begriffe sind. Diese sind von der Speculation immer angegriffen, und insofern mit Recht, als man immer darthun kann, daß sie inadäquat sind, sofern wir sie isoliren. Sie sind Reflexionen über ein einzelnes Element in unserem Selbstbewußtseyn, und nur wenn man alles andere dazu nimmt, sind sie

adäquat. Sagt man aber, sie sollen nichts seyn als Darstellungen der Art, wie das Bewußtseyn Gottes in unserem Selbstbewußtseyn ist: dann kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen seyn wollen, sondern nur mittelbare. Man kann sie sich um so eher gefallen lassen, als alle philosophischen Ausdrücke über das höchste Wesen an und für sich ebenso inadäquat sind, wenn sie nicht negativ sind.“ *) —

Religion und Spekulation ergänzen sich gegenseitig. „Die Ansicht ist falsch, die glaubt, die Gefühlszustände lägen in einer Entwicklungsperiode, welche der Spekulation vorangehe, und diese sey also höher als die Religion. Die Einheit, welche das Gefühl hinzubringt, ist durch das Denken nicht zu ersetzen.**) Die Spekulation, die das Absolute rein für sich haben will, erreicht es nicht, sie kann das Höchste im Gedanken nicht vollziehen. Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen sind nur Schemata. Sollen sie lebendig werden, so kommen sie wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes hinein, wie wenn man sich Gott als natura naturans, oder als bewußtes absolutes Ich denkt.***) Deshalb kann auf der andern Seite die spekulative Thätigkeit neben der religiösen nicht entbehrt werden; sie muß die Aussicht führen auf das Verfahren im dogmatischen Denken, das Bewußtseyn lebendig erhalten, daß das Anthropoeidische inadäquat ist.†) Verwirrung entsteht nur, wenn das religiös didaktische Verfahren vom wahrhaft dialektischen und transscendenten nicht geschieden wird. Indem es für das letzte genommen und doch unzureichend befunden wird, kann leicht einer, der bloß kritisch zu Werke geht (Kant), auf den Gedanken kommen, daß die Idee, welche sich immer nur so inadäquat und unter partiellen Widersprüchen äußern könne, auch selbst unwahr seyn müsse. — Wenn Kant in der rationalen Theologie und Ontologie, sowie in der rationalen Psychologie die verkappte Dogmatik erkannt hätte, so würde er anders zu Werke gegangen seyn. Darum halte ich so viel darauf, die Trennung recht stark zu zeichnen.“ ††)

*) Dial. S. 159. **) S. 431. ***) S. 152. 153. 158. †) S. 431. 533. ††) S. 436.

Darum spricht Schleiermacher auch so entschieden gegen die Bezeichnung „Systematische Theologie.“ Was wir ein System nennen, dem schreiben wir allgemeine und unumstößliche Gültigkeit zu, und so ist es natürlich, daß wir auch nur von Einem System der Erkenntniß wissen wollen. Die Wahrheit des Wissens beruht auf der Uebereinstimmung mit dem Seyn; darum fordern wir, daß es von Allen solle anerkannt werden. Die Wahrheit der religiösen Reflexion aber kann nur in ihrer Uebereinstimmung mit dem einzelnen Bewußtseyn liegen, ist rein subjectiver Art, darum wäre es hier verkehrt, auf Uebereinstimmung zu dringen *). Und so stehen wir in einer Duplicität zwischen Speculation und Religion, in der Schwebe zwischen Wissen und Glauben, in keinem ist die Wahrheit ganz, in keinem in adäquater Form. Sie ergänzen sich gegenseitig, aber sie lassen sich nicht ausgleichen. Gerade auf das, was dem religiösen, nach Ueberzeugung vor Allem verlangenden Gemüthe das Erste und Nächste scheint, daß seinem Glauben die Realität, seinen Gedanken ein Seyn entspreche, gerade darauf muß es verzichten. Im Wissen ist ihm die Intoleranz gestattet, jede andere Ansicht zu bekämpfen, nicht zu ruhen, bis der Gegner überzeugt ist; auf dem Gebiet aber, wo der Scepticismus tödtlich ist, soll es immer wieder sich verhalten, daß eine andere Ansicht der Dinge auch berechtigt, und die Sätze, in denen es die objective absolute Wahrheit zu erfassen glaubte, nur Ausfagen eines eigenthümlich modificirten Selbstbewußtseyns, und nur in Beziehung auf dieses Wahrheit sind. Weil zum Christlichen Glauben mehr gehört als Wissen, weil er nicht durch Wissen erzeugt und durch Beweise bekräftigt ist, darum ist keine Sicherheit da, daß, was er aussagt, überhaupt Wissen ist. Das Wissen ist ein in sich geschlossenes Gebiet; was seinen Ursprung nicht ganz innerhalb desselben hat, ist auch kein Wissen. Das religiöse Gefühl ist ein anderes Gebiet; was sich aus ihm erzeugt, ist ebenso immer wieder Gleichartiges. Beide sind ganz irrational gegen einander. Sie verhalten sich bloß limitirend. Die Dogmatik als Wissenschaft hat keine andere Aufgabe, als die dem Gefühl entspringenen dichterischen und rednerischen Ausdrücke soweit zu re-

*) Vgl. Schleierm. Aesth. S. 61—66. Christl. Sitte S. 7.

duciren, daß sie keinen Widerspruch mehr enthalten. Die wissenschaftliche Form der dogmatischen Sätze verhält sich rein negativ zu ihrem Inhalt. Einen solchen Zwiespalt hätte kein anderer als Schleiermacher oder eine ihm ähnlich organisirte Natur ertragen; es gilt in dieser Beziehung auch von der Dialektik, was Fr. Schlegel von den Reden gesagt hat, daß sie ein Buch von unendlicher Subjectivität sey. Jeder andere, dessen Wesen nicht so wie Schleiermachers durch eine Krise in der Zeit der Geburt des selbstständigen geistigen Lebens bis auf den Grund gespalten ist, muß verlangen, daß dasjenige, was die Wahrheit seines Bewußtseyns ausdrückt, was die höchste subjective Wahrheit für ihn hat, zugleich die Wahrheit des Seyns ausdrücke; und der Erfolg selbst hat gezeigt, daß keiner vermocht hat, so wie Schleiermacher in der Schwebe sich zu halten, daß vielmehr seine getreuesten Schüler dem Widerspruch des Meisters zum Trotz darauf ausgegangen sind, den theologischen Begriffen objective, wissenschaftliche Wahrheit zu vindiciren.

Mit allem Recht. Von den verschiedensten Seiten ist die Unhaltbarkeit dieser Trennung dargethan und nachgewiesen worden, wie die Begriffe, die zugleich Elemente des Wissens und Elemente der religiösen Darstellung sind, nicht in der ersten Sphäre ganz andern Verbindungsgesetzen folgen können, als in der zweiten, wenn sie Begriffe bleiben und nicht bloß Zeichen und Symbole seyn sollen. Es ist nachgewiesen worden, wie dem vorangestellten Grundsatz entgegen die Schleiermacher'sche Dogmatik selbst doch nicht umhin gekonnt hat, Elemente des objectiven Wissens in großer Ausdehnung aufzunehmen, daß man also alles Recht hat, nach dem philosophischen Ursprung der dogmatischen Sätze zu fragen. Aber wahrhaft lehrreich wird eine solche Kritik der Schleiermacher'schen Sätze doch nur dann seyn können, wenn die Voraussetzungen gezeigt werden, auf denen sie ruhen, wenn man den Constructionsfehlern nachgeht, die schließlich in dem klastenden Miß durch das ganze Gebäude sich rächen. Und hier scheint noch nicht Alles erschöpft. Zwar daß die Dialektik der Schlüssel des Systems ist, daß dort also der Ursprung dessen gesucht werden muß, was in den einzelnen Disciplinen zu Tage tritt, darf wohl als allgemein zugestanden gelten, um so gewisser, je häufiger und je bestimmter

Schleiermacher selbst auf diese höchste Wissenschaft als auf diejenige verwiesen hat, die die höchsten Gründe und den Zusammenhang alles Wissens enthalte. Allein worin das Eigenthümliche des Systems bestehe, das in dieser philosophischen Centralwissenschaft aufgestellt oder wenigstens entworfen wird, wo die eigentlichen Wurzeln desselben liegen, und in welchem Zusammenhang es mit der vorangehenden und gleichzeitigen Philosophie stehe, darüber wird eine Untersuchung auftreten können, ohne den Vorwurf befürchten zu müssen, daß sie längst Verhandeltes und Bekanntes wiederhole.

Der Herausgeber der Dialektik hat darauf hingewiesen, daß aus den von ihm vorgelegten Acten das Endurtheil darüber gefällt werden muß, mit welchem Rechte Schleiermacher, mag er sich die Ehre noch so ernstlich verbitten, von Einigen standhaft für einen Spinozisten gehalten wird. (S. IX.) Daß dieß unmöglich ist, darin wird ihm vollkommen beizustimmen seyn. Wir hoffen vielmehr nachweisen zu können, daß Schleiermacher, wie es auch schon aus seiner äußern Zeitstellung und dem Gang seiner Studien wahrscheinlich ist, ganz und gar auf dem Boden des Kantisch-Fichte'schen Idealismus steht, daß er dorthier die Voraussetzungen seines Denkens entnahm, und daß dem entsprechend gerade die Erkenntnistheorie der Punkt ist, aus dem sein ganzes System begriffen werden muß. Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, die Schleiermacher'sche Erkenntnistheorie in ihren Hauptzügen zu entwickeln, und an einigen Punkten nachzuweisen, wie in ihr gerade begründet ist, was man als das Eigenthümliche der Schleiermacher'schen Glaubenslehre bewundert oder angegriffen hat.

Wenn Schleiermacher eine Theorie des Wissens aufstellt, so kann es sich, dem ganzen Charakter seines Philosophirens gemäß, nur um eine Reflexion auf das Gegebene, in der subjectiven Erfahrung Vorliegende handeln; wie denn auch die Dialektik in der Einleitung alles Ausgehen von einem obersten, nur durch einen Sprung erreichbaren Grundsatz, alles Construiren von einem solchen „Einfall“ aus schlechthin abweist, und als Gegenstand der Untersuchung das Wissen hinstellt, wie es vor aller Philosophie absichtslos und kunstlos aus dem natürlichen Drange des vernünftigen Geistes entstanden ist. Aus den einfachsten Thatsachen, aus

der Thatsache des Gesprächs, daß von einem Streite aus zur Uebereinstimmung im Denken führen soll, werden gleich die beiden unterscheidenden Merkmale des Wissens abgeleitet, die es anderem Denken gegenüberstellen, daß es nämlich sey ein Denken, welches vorgestellt wird mit der Nothwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise producirt werde, und welches vorgestellt wird als einem Seyn, dem darin gedachten, entsprechend.

Beide Merkmale sind von einander abhängig, und kommen darin auf Eines, daß Seyn = identisch Gedachtes ist. Die Identität des Denkens wird nur verlangt, weil ein für Alle identisches Seyn außer dem Denken gesetzt wird; andererseits aber haben wir kein Seyn, außer für das Denken, mit der Identität der Denfacte ist auch das Gedachte, das Seyn, identisch *).

Damit ist aber nur eine rein formelle Bestimmung gegeben. Um das Wissen näher zu erkennen, muß ein einzelner Wissensact analysirt, und in seinen Elementen aufgezeigt werden. Und hier begegnen wir sogleich dem Sage, daß zu jedem Denken, also auch zu jedem Wissen sowohl eine organische als eine intellectuelle Thätigkeit gehört, daß es ein gemeinschaftliches Product der Vernunft und der Organisation ist. Ist die Vernunftthätigkeit überwiegend, die organische nur anhängend, aber als minimum wenigstens mitgesetzt, so ist dieß das eigentliche Denken; ist die organische Funktion überwiegend, das Wahrnehmen. Das Gleichgewicht beider, das aber nirgend vollendet, sondern nur in der Approximation gegeben ist, wäre das Anschauen, als das vollendete Wissen.

Sind beide Funktionen unzertrennlich für jedes wirkliche Denken, so müssen selbst die allgemeinsten Begriffe noch organische Elemente enthalten; so der Begriff des Dings die Fähigkeit, organisch zu afficiren, der Begriff des Subjects die Fähigkeit, organisch afficirt zu werden. Die organische Thätigkeit für sich allein führt zum Chaos, sie ist noch kein Denken, sondern gibt nur verworrene Empfindung, in der kein Gegenstand fixirt werden kann. Die intellectuelle Thätigkeit für sich ist bloßes Denkenwollen, bis die organische Funktion hereintritt. Nur im Gedanken des höchsten

*) Dial. S. 43. 570. 571. 585 ff. 485. 386 f.

Wesens wäre alle organische Thätigkeit negirt. Aber wir können ihn auch nicht vollziehen wie jeden anderen, er ist nicht als einzelner Gedanke in uns. Will man die Idee Gottes ergreifen durch Zurechsetzung der organischen Funktion, so kommt man darauf, die Gottheit sey das Nichts *). Positiv aber verhalten sich beide Funktionen so, daß die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Thätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit ist. Durch die Organisation kommt das Denken zum Gegenstand oder zu seinem Stoff, durch eine unerachtet aller Verschiedenheit des Gegenstandes sich immer gleiche Thätigkeit, Vernunft, kommt es zu seiner Form **).

Man glaubt mitten in Kants Kritik der reinen Vernunft zu seyn, und hört unwillkürlich die wohlbekannten Sätze durchklingen: Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind u. s. w. Um so leichter versteht man nun aber auch die Aengstlichkeit, mit der Schleiermacher in der Glaubenslehre alles abweist, was nicht Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Es ist durchaus nicht bloß das Interesse, Alles aus dem frommen Selbstbewußtseyn abzuleiten und als dessen Aussage darzustellen, wenn Schleiermacher die metaphysischen Lehren in die zweite Linie drängt, wenn er überall nur von dem reden möchte, was in Analogie mit dem gegenwärtigen Zustand gedacht werden kann, wenn er von einem Anfang des Seins, von einer Schöpfung, von einem ersten Menschen u. s. f. nichts wissen will: es ist eben so sehr das Interesse seiner philosophischen Grundansicht, eine unnütze Wißbegierde zurückzuweisen, mit allen Bestimmungen sich im Gebiet der Erfahrung zu halten, und den Gebrauch der Kategorien nicht weiter auszudehnen, als die Wahrnehmung reicht. Auf seinen Gottesbegriff und dessen Behandlung müssen wir später zurückkommen; aber schon dieser Eingang zeigt, wie die Stellung desselben in der Dogmatik lediglich eine Folge des Kantianismus ist, und in diesem ihre volle und genügende Erklärung findet. Die Metaphysik,

*) Dial. S. 47. §. 92. S. 57. §. 108. 109. S. 58 ff. 61. 62. 368. 388

**) Dial. S. 63. 387.

die die Dogmatik verwirft und verbannt, hat auch Schleiermacher der Philosoph für falsch gehalten, nämlich alle metaphysischen Sätze über das Wesen Gottes; und der 33. Paragraph der Dogmatik würde nicht so unbedingt die Beweise für's Daseyn Gottes über Bord werfen, wenn nicht die Kritik der reinen Vernunft ihre Werthlosigkeit dargethan hätte.

Allein je schneller die Aehnlichkeit mit Kant in die Augen springt, um so mehr ist man zu Vorsicht und zu genauer Prüfung aufgefordert, ob wirklich beide, Schleiermacher und Kant, dasselbe sagen, ob wir Sinnlichkeit mit Organisation, Verstand mit intellectueller Funktion identificiren dürfen.

Zunächst ist nun allerdings auch Schleiermachers Meinung, daß nur durch die Organisation unsere Beziehung zu einem Seyn außer uns vermittelt sey. Denn auf die Frage: Wie kommt das Denken zum Gedachten? zu dem Seyn außer ihm, worauf es sich bezieht? antwortet er: durch die Organisation. Der Grund davon, daß wir ein Seyn außer uns (genauer: außer unserem Denken) annehmen, liegt darin, daß wir uns solcher Einwirkungen auf uns bewußt sind, welche nicht von uns herrühren. Der Grund davon, daß wir eine Vielheit von Gegenständen entsprechend der Getheiltheit unseres Denkens setzen, liegt darin, daß wir in unserem leiblichen Seyn eine Mannigfaltigkeit verschiedener Momente haben, die bestimmt sind durch die Art, wie einzelnes außer uns auf einzelnes von uns einwirkt *). Das heißt also: Wir setzen eine Vielheit von Gegenständen außer uns, weil wir uns auf mannigfaltige Weise afficirt finden und uns bewußt sind, daß diese Affectionen nicht von uns herrühren; mit Kantischen Worten: nur durch die Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben.

Allein es scheint, daß wir es bei Schleiermacher nur mit den äußeren Sinnen zu thun haben, daß die Organisation sich nur auf das räumliche Seyn bezieht. Soll die Uebereinstimmung stattfinden, so muß sich auch für Kants inneren Sinn eine Parallele finden lassen. Sie findet sich. Denn von dem Geöffnenseyn nach außen, das uns die eigentliche, äußere Erfahrung ver-

*) S. 387. 451. 488. 489. 54 f.

mittelt, unterscheidet Schleiermacher ein Geöffnetseyn nach innen. Selbst wenn wir das der Organisation relativ Entgegengesetzte denken, also die Form des Denkens (im logischen Denken), so können wir dieß nur in der Wahrnehmung des wirklichen Denkens, und zu dieser brauchen wir die innere Organisation, nämlich das innere Ohr und die Erinnerung*). Denn wir wissen ja nicht bloß äußere Dinge, sondern unsere eigenen inneren Thätigkeiten. Insofern wir unser eigenes Denken festhalten, und dieses zum Gegenstand unseres Denkens machen: so unterscheiden wir auch hier die bloße Thätigkeit des Denkens von dem Complex des Denkens, welches unser Seyn ausmacht. Dem Denken ist also hier das Denken als ein Seyn gegeben, aber als ein inneres, und diese Richtung ist das Geöffnetseyn nach innen. Beides, äußere Welt und unser inneres Seyn ist auf gleiche Weise ein Sein für unser Denken. Zwischen beiden Arten des Wissens, dem um den Anfang unserer inneren Lebensbewegungen und dem um das, was sein Seyn außer uns hat, ist kein Unterschied**).

Somit ist die Kantische Theorie vollständig vorhanden. „Vermittelt des äußeren Sinnes stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesammt im Raume vor. Vermittelt des inneren Sinnes schaut das Gemüth sich selbst, oder seinen inneren Zustand an.“ Nur in der Isolirtheit, in der Beziehungslosigkeit des einen auf den anderen läßt Schleiermacher äußeren und inneren Sinn nicht stehen. Er versucht eine Einheit beider zu finden, in jedem Acte beide zusammen wirken zu lassen, die leibliche Organisation auch als das Organ des inneren Sinnes zu fassen; und das Mittelglied ist ihm die Sprache. Das Verhältniß des Denkens und Sprechens — einer der wichtigsten Gedanken Schleiermacher's, den er überall wiederholt, aber zu keiner bestimmten, geschlossenen Theorie herausgearbeitet hat, — ist ein so inniges, daß er geradezu das Denken definirt als diejenige Geistesthätigkeit, welche sich in der Identität mit der Rede vollendet***). Gedanke ohne Wort ist gar nicht denkbar; nur vermittelt der Sprache ist es überhaupt möglich, das Resultat eines Denkfacts festzuhalten; ein Denken wird aus dem inneren Impuls erst ein Denken

*) Dial. S. 387. vgl. 452. 453. **) S. 491. 49. ***) S. 384.

von Etwas, wenn das (innere) Sprechen hinzutritt. Nehmen wir also dasjenige Denken, dessen Gegenstand das Denken selbst ist, das logische, bei welchem also nur das Geöffnetseyn nach innen vorausgesetzt werden zu müssen scheint, so ist jedes wirkliche bestimmte Denken nur durch die Sprache, d. h. durch organische Thätigkeit festgehalten *); die leibliche Organisation concurrirt also auch hier — und nur daraus ist es erklärlich, warum Schleiermacher immer der intellectuellen Thätigkeit die organische, als leiblich organische gegenüberstellt **). Es ist hier nicht der Ort, auszuführen, wie fruchtbar dieser Gedanke ist. Einen principiellen Unterschied von der Kantischen Theorie kann er aber hinsichtlich der Erkenntnistheorie nicht begründen.

Weniger in's Einzelne gehend ist die Uebereinstimmung zwischen der transcendentalen Logik Kant's und Schleiermacher's Beschreibung der intellectuellen Funktion. Das ist schon oben hervorgehoben, daß Schleiermacher wie Kant ihr zuweist, daß sie

*) S. 491.

**) Wir haben bei der obigen Ausführung eine Stelle S. 491 nicht berücksichtigt, welche „das Geöffnetseyn nach außen, als Thätigkeit betrachtet, die organische, das Geöffnetseyn nach innen, als Thätigkeit betrachtet, die intellectuelle Seite des Denkens“ nennt. Wir vermögen sie mit der sonstigen Unterscheidung der organischen und intellectuellen Funktion einerseits, und des Geöffnetseyns nach außen und des Geöffnetseyns nach innen andererseits nicht in Uebereinstimmung zu bringen. Denn es ist sonst bei Schleiermacher auf's Klarste — auch in Beziehung auf das Wissen der inneren Thätigkeiten — ausgesprochen, daß die intellectuelle Thätigkeit für sich nichts als die innere Agilität, der innere Impuls zum Sondern und Einheitssetzen ist, also mit dem Geöffnetseyn nach innen nicht bezeichnet werden kann; und auf der andern Seite wird in derselben Vorl. S. 498. Geöffnetseyn nach außen und Wahrnehmung, Geöffnetseyn nach innen und Empfindung auf einander bezogen. Gleich darauf S. 491 heißt es: Ist ein Denfact ein bestimmter geworden durch eine Einwirkung von außen, so beruht die Aufforderung zum Denken auf einer organischen Funktion, aber das Festhalten desselben beruht auf dem Denkenwollen, und hat also seinen Grund in dem Geöffnetseyn nach innen. Soll nun, während es sonst unterschieden ist, denken wollen und festhalten können (d. h. Erinnerungsvermögen) identificirt seyn? Oder ist, da die Stelle einem Manuscripte entnommen ist, eine ungenaue Nachschrift zu vermuthen, obwohl der Herausgeber der Dial. S. 57 aus einem andern Manuscripte ähnliches anführt? Jedenfalls einer der vielen Punkte, die Schleiermachers Dialektik zu einem der fesselndsten, aber auch ermüdendsten Bücher machen.

Princip der bestimmten Einheit, also auch der bestimmten Vielheit sey; aber wie haben wir uns das Seyn dieser Einheit und Vielheit in der unbestimmten Mannigfaltigkeit der organischen Einbrücke näher zu denken? In welcher Weise äußert sich die intellectuelle Funktion? Das Wissen als Denken ist unter keiner andern Form als der des Begriffs und des Urtheils *).

Verfolgen wir die Begriffsbildung. — Sie setzt die organische Thätigkeit voraus, kann aber nicht in ihr gegründet seyn. Dieselbe organische Affection führt auf ganz verschiedene Begriffe zu verschiedenen Zeiten. Die Wahrnehmung eines Emragd wird mir einmal ein Schema eines bestimmten Grün, dann einer bestimmten Crystallisation, endlich eines bestimmten Gesteins. Man kann nicht einwenden, wenn ich den ganzen Gehalt der organischen Affection auffasse, müsse der Begriff immer derselbe seyn. Denn irgend ein Wahrgenommenes geht nie in einem Begriffe ganz auf, und diese Relativität, ohne welche der Begriff gar nicht zu Stande käme, zu bestimmen, hängt von der intellectuellen Thätigkeit ab, ohne welche auch schon die Wahrnehmung nicht begrenzt werden könnte. Es kann also eine allen gemeinschaftliche Begriffsproduktion nur geben, inwiefern diese in der Einerleiheit der Vernunft gegründet ist. D. h. Gibt es ein Wissen, so muß das System aller das Wissen constituirenden Begriffe in der allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben seyn **).

Das heißt mit andern Worten: die Begriffe liegen ebenso zeitlos in der Vernunft, wie im Samen die ganze Pflanze auf

*) Dial. S. 81. Der Schluß ist nicht eine wesentliche Form des Wissens. Er gilt nur für das Gebiet des abgeleiteten Wissens. Das syllogistische Verfahren ist für die reale Urtheilsbildung von keinem Werth. Es kommt nicht viel dabei heraus. Ein Fortschritt im Denken, eine neue Erkenntniß kann also durch den Schluß nicht entstehen, sondern er ist bloß Bestimmung darüber, wie man zu einem Urtheil, das Schlußsatz ist, gekommen ist oder gekommen seyn könnte. Er ist bloß Analyse (S. 285 ff.). — Es bedarf keiner Ausführung, wie eng dieß mit der Theorie zusammenhängt, daß zum Wissen intellectuelle und organische Funktion zusammengehören. Daraus folgt einfach, daß jeder Schluß falsch ist, der über das Gebiet der Erfahrung hinausstrebt; innerhalb dieses Gebiets aber sind Begriff und Urtheil das Primitive.

**) Dial. S. 102—104.

eine unräumliche Weise gegeben ist; sie sind dort nicht als wirkliche fertige Begriffe, sondern die Vernunft ist als lebendige Kraft, abgesehen von ihren augenblicklichen Productionen, die lebendige Kraft zur Production aller wahren Begriffe; ihr Wesen ist die lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe. Die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe in dem Sinn, in dem die Alten sagten, die Gottheit sey der Ort aller lebendigen Kräfte. Dieß ist das Wahre in der Lehre von den angeborenen Begriffen, insofern diese der Lehre entgegentritt, welche alle Begriffe nur als secundäre Producte aus der organischen Affection ansieht. Falsch ist der Ausdruck, insofern darin liegt, daß die Begriffe selbst vor aller organischen Funktion in der Vernunft gesetzt sind *).

Und zwar gilt dieß von allen Begriffen, höheren und niederen. Der Gegensatz, den die Leibniz'sche Philosophie zwischen angeborenen und erworbenen Begriffen macht, ist nicht annehmbar. Vielmehr entwickeln sich die im System des Wissens liegenden Begriffe auch in jeder Vernunft auf gleiche Weise auf Veranlassung der organischen Affection, und es gibt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch andere. Ja die Mittheilung anderer setzt dieses identische Begriffssystem voraus. Ohne dieses gäbe es gar keine Verständigung durch Zeichen zwischen solchen, die in der Sprache nichts miteinander gemein haben. Diese stiften bloß die gemeinsame Erregung der organischen Funktion, woran sich der Begriff auf gleiche Weise erzeugt **).

Die Vernunft ist also immer als Agilität, als Tendenz, als Trieb vorhanden, zu sondern und zur Einheit zusammenzufassen, ihren Gesetzen gemäß zu handeln. Tritt die organische Affection ein, so entstehen die Begriffe und die Gegenstände. Die wirkliche Entscheidung, einen im Bestimmtworden begriffenen Eindruck als ein einzelnes bestimmtes Seyn zu setzen, und die Einbildung einer allgemeinen einem bestimmten Ort im System der Begriffe entsprechenden Gestaltung in den Sinn ist ein und derselbe Moment. Der Begriff im Bewußtseyn und das Bild (Schema) für den Sinn wird in demselben Acte fixirt ***).

*) Dial. S. 104. 105. **) S. 106. 107. ***) S. 196. 201. 206. 207. vgl. 233.

Es würde zu weit führen, Schleiermacher's Theorie der Begriffsbildung, die psychologische Beschreibung derselben, ihre Beziehung auf die Sprachbildung in's Einzelne zu verfolgen. Es genügt hervorzuheben, daß er zwar den Begriffsbildungsproceß in der Wirklichkeit von der veranlassenden organischen Affection ausgehen läßt; dem Sinnlichen kommt eine Priorität zu, weil sich das Bewußtseyn aus dem Unbewußten entwickelt; die That des Organischen ist die ursprüngliche; daß er aber darum doch nicht das ganze Gebiet des Wissens durch fortschreitende Induction entstehen läßt, sondern, sobald diese eingetreten ist, auch den Deductionsproceß fordert, der auf der Initiative der intellectuellen Funktion ruht. Wie aus der unbestimmten organisch gegebenen Mannigfaltigkeit und Vielheit heraus die Induction bestimmte Einheiten setzt; so die Deduction aus einer vorausgesetzten Einheit mittelst des Theilungsgrundes die bestimmte Vielheit. Die Einheit, die der Spontaneität der intellectuellen Funktion gegeben ist, kann nur von der organischen Funktion gegeben seyn. Ursprünglich gibt diese nichts anderes, als die chaotische Mannigfaltigkeit. Aus dieser muß durch die intellectuelle Funktion die bestimmte Vielheit herausgebildet werden. Jede bestimmte Vielheit aber beruht auf einer Entgegensetzung innerhalb einer Einheit. Woher die Entgegensetzung? Die erste untergeordnete Stufe des Selbstbewußtseyns schließt gleich diese Duplicität in sich, die intellectuelle Funktion, welche die Theilung hervorbringen könnte, wenn die zu theilende Einheit gegeben wäre, und die organische Funktion, welche die Theilung nicht hervorbringen kann. Diese Duplicität ist wahre Theilung. Denn denken wir uns das Selbstbewußtseyn als Einheit in seinem ersten Entstehen: so müssen wir doch unterscheiden, wie das Erfülltseyn der organischen Funktion als solches überwiegend Passivität ist, das Theilenswollen dagegen in der intellectuellen Funktion überwiegend Activität, und also sagen, daß beide Momente zugleich gesetzt werden, aber als einander entgegengesetzt, das eine als Uebergewicht der Activität, das andere als Uebergewicht der Passivität. Ohne diesen Gegensatz entstünde gar kein Selbstbewußtseyn. Somit liegt in dem Acte des Selbstbewußtseyns, im Unterscheiden der intellectuellen und organischen Funktion, des Subjects und Objects zugleich der ursprüngliche

Theilungsgrund. Dieser erste Gegensatz, der im Selbstbewußtseyn liegt, ist zugleich Norm und Regel für alle andere *). Er bestimmt die Methode. Ihre Gesetze sind also: Es darf nie eine Theilung einen absoluten Gegensatz aufstellen. Denn die erste Theilung kann nicht den absoluten Gegensatz des Idealen und Realen setzen, weil dadurch die Einheit beider aufgehoben würde, die in der Einheit unseres Seyns unmittelbar gegeben ist. Und so wird überall, wo mit einem einfachen Gegensatz der Proceß begonnen wird, die Einheit eines schon gegebenen aufgehoben. Es darf immer nur das Zusammenseyn des Entgegengesetzten getheilt werden. Dazu braucht man aber einen doppelten Theilungsgrund; die wahre Methode ist also das Verfahren mit einem zusammengesetzten Gegensatz. Das richtige Schema einer Theilung ist, wenn die Einheit des Idealen und Realen getheilt wird in eine Seite, wo das Ideale überwiegend activ, das Reale passiv, und in eine andere, wo das Reale überwiegend activ, das Ideale passiv ist. Diese Theilung, die mit dem Act des Selbstbewußtseyns gegeben ist, bestimmt zugleich die Theilung des Wissens in Ethik und Physik **).

Die Begriffsbildung ist bisher für sich betrachtet worden. Sie kann sich aber nicht vollziehen ohne die Urtheilsbildung. Begriff und Urtheil setzen sich gegenseitig voraus. Das Urtheil den Begriff: denn es bedarf des Subjects und Prädicats; der Begriff das Urtheil: denn jeder Begriff ruht auf einem System von Urtheilen, durch die er seine Merkmale erhält ***). Eigentliche Urtheile sind nur diejenigen, welche im Prädicat etwas aussagen, das im Begriff des Subjects nur seiner Möglichkeit nach gesetzt ist (die synthetischen). Die Urtheile, welche etwas aussagen, was im Begriff des Subjects bestimmt gesetzt ist (die analytischen), sind uneigentliche. Der Unterschied zwischen beiden ist nur ein relativer. Gäbe es vollkommene Begriffe, so gäbe es in Beziehung auf sie nur analytische Urtheile. Die Urtheile aber, welche auf dem unvollkommenen Begriff ruhen, und etwas in ihn hineinsetzend zu seiner Vervollkommenung beitragen, sind eigentliche,

*) Dial. S. 207. 221. 232. 234—239. **) S. 243 ff. 55 ff. 308 ff.

***) S. 81 ff.

synthetische. Das Urtheil: der Mensch ist sterblich, konnte zu einer Zeit, da der Tod erst wahrgenommen wurde, ein synthetisches seyn *). Mit dieser Bestimmung hängt die andere zusammen, um die es uns hauptsächlich zu thun ist, daß das eigentliche Gebiet der Urtheile die einzelnen besonderen Dinge sind, und ihr Inhalt die Zustände, Handeln oder Leiden, wovon die Möglichkeit zwar im Begriff des Subjects gesetzt ist, die Wirklichkeit aber auf seinem Zusammenseyn mit anderem beruht. Das Urtheil spricht also eine Thatsache aus, ist damit der Wahrnehmung am nächsten, die Form des empirischen Wissens **).

So ist denn auch das Wissen unter der Form des Urtheils als von allen gleich producirtes Denken nicht gegründet in der Identität weder der intellectuellen noch der organischen Funktion. Denn das Urtheil geht gar nicht von der intellectuellen Funktion aus, indem dasjenige, was durch das Urtheil zu dem vollständigen Begriffe hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in ihm als mögliches gesetzten ist, in dem Gebiet der intellectuellen Funktion gibt es aber keinen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Identität der organischen Funktion für sich aber begründet nicht die Identität der Urtheilsproduction; denn dieselben Affectionen können in ganz verschiedene Urtheile zu verschiedenen Zeiten zusammengezogen werden. Es kann also eine allgemeine Urtheilsproduction nur geben, inwiefern diese gegründet ist in der Einerleiheit der Beziehung zwischen der organischen Funktion und dem außer uns gesetzten Seyn. Ein gleiches Urtheil ist nur möglich, wenn der gleiche Zustand auch gleich afficirt, und die gleich afficirten auch ihre Affection auf denselben Zustand als Grund zurückwerfen, wenn die Außenwelt eine allen Menschen auf gleiche Weise gegebene und das System der Sinne in allen identisch ist. Die das Wissen mitconstituirenden Urtheile entwickeln sich daher auch aus diesem identisch gegebenen in jedem Einzelnen nach Maßgabe der Thätigkeit seiner intellectuellen Funktion, und es gibt eigentlich kein Empfangen eines Urtheils von einem andern. Dieß ist das Wahre an der Behauptung, man wisse nur, was man erfahren habe ***).

*) Dial. S. 88. 89. **) S. 323. 324. 126. 410. 93. ***) S. 122—124.

Das Verhältniß zwischen Wissen durch Begriffe und Wissen durch Urtheile ist hienach im Wesentlichen das, daß das System der Begriffe als unveränderliches, ein für allemal gegebenes zeitlos in der Vernunft latirt, während die Totalität der Urtheile ganz und gar auf dem Eintreten der Vernunftthätigkeit in die zeitliche Entwicklung des Seyns beruht. Die Identität der Begriffe ist eine apriorische, die Identität der Urtheile durch die Beziehung derselben Begriffe auf dieselben räumlichen und zeitlichen Verhältnisse bedingt. Das Urtheil ist der Begriff in seiner zeitlichen Entwicklung, die Beziehung des Begriffs auf die einzelne Wahrnehmung, also doch, trotz der scheinbaren Gleichstellung, etwas Secundäres, sofern es als Aeußerung der Intelligenz angesehen wird.

Auch diese Sätze, soweit sie vom Gebiet der Glaubenslehre abzuliegen scheinen, haben doch ihren Eingang auf mehr als einem Wege gefunden. Schon wegen der formellen Bedeutung, die z. B. den Gesetzen der Deduction zukommt. Diese Methode, Gegensätze aufzustellen, deren beide Glieder dieselben Elemente, aber in verschiedenem Verhältniß enthalten, tritt an allen Punkten hervor, und es lassen sich nach Schleiermachers eigenem eregetischem Grundsatz, aus der Form auf den Inhalt zu schließen, wichtige Consequenzen daran knüpfen. So ist die bekannte Formel, die den Gegensatz der römischen und protestantischen Kirche ausdrückt, nach diesem Schema gearbeitet; es geht aber eben daraus hervor, daß das Wesen des Christenthums nur dann rein verwirklicht wäre, wenn die Beziehung auf Christus und die Beziehung auf die Kirche schlechthin Eins und Dasselbe wäre. Und gehen wir auf die Religionsphilosophie und ihre Unterscheidung der ästhetischen und teleologischen Formen des Monotheismus zurück — hätte man nicht dasselbe Recht, auch hier die Folgerung zu ziehen: also ist das Wesen der Religion ganz und vollkommen da, wo in gleicher Weise auf die leidentlichen wie auf die thätigen Zustände das Gottesbewußtseyn bezogen wird, wo auch die ästhetische Auffassung der Natur und Geschichte, der Genuß der Schönheit des einzelnen Lebens und des ganzen Universums religiösen Werth hat? Es darf nur an Schleiermachers romantische Periode, an seine Reden erinnert werden, um zu zeigen, daß ihm da-

mit kein Unrecht geschieht. Hat er ja selbst nicht deshalb den Islam dem Christenthum nachgesetzt, weil er das Natürliche dem Sittlichen unterordne — denn Natürliches und Sittliches stehen sich vollkommen gleich — sondern wegen des starken sinnlichen Gehaltes seiner Vorstellungen.

Noch mehr aber läßt sich aus den obigen Sätzen folgern, wenn man sie, wie sie es in der That sind, als Entwicklungsgesetze des Geistes auffaßt. Daß es kein Empfangen eines Begriffs durch andere gebe; daß alle Lehre und Mittheilung nur die Veranlassung sey zu selbstständiger Begriffs- und Urtheilsbildung, daß sich dem Menschen lediglich Nichts beibringen lasse, was nicht schon von Natur in ihm latent vorhanden sey; daß also jede, auch die höchste Stufe geistigen Lebens nur die Entfaltung des in allen identischen Begriffssysteme sey — dieß liegt offenbar der Behandlung der Begriffe von Offenbarung, Eingebung u. s. w. zu Grund, und gibt, wenn es über das Gebiet des Wissens hinaus auf das der Religion ausgedehnt wird, die Grundlage für die ganze historische Auffassung der religiösen Entwicklung der Menschheit, und damit für die Christologie. Wir begnügen uns, auf das Eine aufmerksam zu machen, wie es demnach verstanden werden muß, wenn von Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi an die Gläubigen die Rede ist; nicht umsonst hat Schleiermacher mittheilend und erregend synonym gebraucht.

Kehren wir zu unserer Vergleichung mit Kant zurück, so muß auch in der Beschreibung der Thätigkeit des Verstandes und seines Verhältnisses zur Sinnlichkeit die Ähnlichkeit beider Lehren in die Augen springen. Sie liegt vor allem in dem Grundgedanken, daß alle Einheit unserer Vorstellungen Folge der intellectuellen Thätigkeit ist, daß vermittelt der in unserer Vernunft zeitlos angelegten Begriffe der uns gegebene Stoff gesondert und verknüpft, unter eine bestimmte Synthesis gebracht wird, daß alle Identität der äußeren Dinge und ihrer Einwirkungen auf uns das identische Wissen nicht erklären könnte ohne diese subjectiv-apriorischen Begriffe. Mit Einem Acte entsteht das Selbstbewußtseyn und der Gegenstand, in der Einheit und Duplicität des Selbstbewußtseyns liegt der Grund der Theilung der Dinge. Die Ähnlichkeit liegt ferner in der Anschauung von dem Proceß des

Denkens, daß die intellectuelle Thätigkeit so lange bloßer Trieb, bloße Velleität ist, bis die sinnliche Affection eintritt, daß mit dieser also alle Thätigkeit beginnt; ebenso daß der eigentlich lebendige Proceß des Erkennens das Urtheilen ist — in der ganzen Anschauung vom Verhältniß des Begriffs und Urtheils. Sie liegt endlich in der Beschränkung des Wissens auf das Gebiet möglicher Erfahrung, denn auch nach Schleiermacher hat keiner jener Begriffe Werth, sie sind alle nur leere Formen, bis ihnen in der Wahrnehmung ein entsprechender Gegenstand gegeben ist.

Ueber dieser Ähnlichkeit aber darf eine Differenz nicht übersehen werden, die Schleiermacher einen großen Schritt weiter gegen Fichte zu führt. Schleiermacher hat nirgends versucht, die Zahl dieser im Verstande a priori liegenden Begriffe zu finden und ihre Tafel anzufertigen; er hat unter seinen angeborenen Begriffen überhaupt nicht bloß Kategorien — die Kategorien sind ihm nur Relationen der Begriffe, nicht die Begriffe selbst — sondern die realen, ethischen und physischen Begriffe gemeint, Gattungsbegriffe, Artbegriffe, von dem höchsten bis zum niedersten herab. Die höheren ethischen Begriffe des Guten sind nicht mehr angeboren als die niederen, die bestimmten Formen des Guten und Schönen, oder als die Begriffe bestimmter Gattungen und Arten. Beide sind auf gleiche Weise in der Vernunft gesetzt, da das Begriffmachende in den niederen nur die höheren sind. Somit ist für jede Erscheinung, die uns werden kann, schon der Begriff gleichsam präformirt, die Vernunft enthält doch nicht bloß die leere Form des Begriffs als einer Einheit von Mannigfaltigem, sie ist auch seinen Inhalt zu produciren und aus sich zu gebären bestrebt, nur daß er nicht lebendig wird vor der zeugenden Berührung mit der Affection von außen.

Auf eine überraschende Weise tritt diese ganz subjectiv-idealistische Seite der Schleiermacher'schen Erkenntnistheorie in der Aesthetik zu Tage. Schon die Dialektik unterscheidet von dem Wissen das freie Denken, dessen Producte als willkürliche (z. B. Centaur, Sirene) gar keinen Anspruch darauf machen, in's Wissen einzugehen, höchstens Versuche sind auch solche Zweige des Begriffssystems zu gestalten, wozu noch keine organische Affection gegeben, oder solche organische Resultate aufzufassen, wozu der

richtige Subsumtionsweg noch nicht gefunden ist, oder das fehlende äußere Seyn zu ergänzen *). Sie hatte insbesondere auf ein Gebiet hingewiesen, das ganz diesem freien Denken angehört, auf die Production der Traumbilder, die, wenn sie auch durch äußere Affectionen veranlaßt sind, doch denselben nicht entsprechen, kein Seyn ausdrücken; und hatte den Gedanken hingeworfen, Träumen sey der erste Zustand, zwischen den sich das Wachen erst allmählig einschlebe **). Dieses Verhältniß der traumartigen Production und der Production des Wissens nimmt die Aesthetik auf, um es bestimmter zu gestalten und zu einem klaren Resultate zu führen.

Wenn wir die Thätigkeit des Künstlers bis in die ersten Regungen zurückverfolgen, so ergibt sich, daß er immer innerlich bilden, in einer fortwährenden Gedanken- und Bildererzeugung begriffen seyn muß. Diejenigen Bilder, die die meiste Kraft haben, fixirt er zum Behuf äußerer Darstellung. Diese Möglichkeit des Fixirens unterscheidet seinen Zustand vom Traum; er ist ein wachendes Träumen. Was aber bei dem Künstler der normale Zustand ist, der nur durch äußere Thätigkeit unterbrochen wird, das ist in geringerem Grade bei Allen vorhanden; die Gedanken- und Bildererzeugung gehört zum Wesen des menschlichen Geistes; sie kommt rein aus innerer Thätigkeit hervor, sie ist nicht etwas, wodurch wir, was ist, bezeichnen und erfahren wollen ***). Dadurch, daß sie freie Productivität ist, unterscheidet sie sich von dem Denken, worin wir ein Bestimmteyn durch das Seyn, also Receptivität setzen. Aber sie ist doch nur dieselbe Thätigkeit frei, die im Erkennen, in der Erfahrung gebunden erscheint.

Der Mensch trägt die Typen der Gestalten der Außenwelt schon in sich; er will sie heraussetzen, er bewegt sich mit dieser Productivität zu den Gegenständen hin. In dem Augenblick, wo er wahrnimmt, gehen diese Urbilder unter, die Affectionen binden ihn, und er hält nur das im Bewußtseyn, was die Sinne bestimmt. Es sind immer dieselben Typen und Schemate, nach denen der Geist frei schafft, weshalb man dieß als Nachahmung der Natur aufgefaßt hat, welches jedoch einseitig ist. Denn von diesem Standpunkt aus würde man nie erklären können, da es immer Wahr-

*) Dial. S. 109. 110. **) S. 452. 453. ***) Aesth. S. 79—86.

nehmungen gibt, wie wir dazu kämen, Nachahmungen zu machen. Vielmehr läßt sich dieser Ansicht sogleich wieder die gegenüberstellen, daß die Auffassung der Natur die Nachbildung der ursprünglichen Productivität der Kunst sey. — Denken wir den Menschen in seinem Zusammenseyn mit dem Außer ihm, das ihn afficirt, und sein eigenthümliches Leben als das Bewußtseyn das Seyn zu haben (d. h. als Wissen), so ist der Geist darin selbstthätig und dieß Alles seine Freiheit, wenn wir auf den Anfangspunkt zurückgehen (d. h. auf den intellectuellen Impuls überhaupt, als Manifestation der Vernunft, auf das Wissenwollen), aber in jedem Resultat findet er sich gebunden. Also kommt er hier (im Wissen) nicht zum vollen Bewußtseyn seiner Selbstthätigkeit, und der eigentlichen Form derselben als des ursprünglich ihm einwohnenden Seyns; sondern es entsteht der Schein, als ob er in allen seinen Thätigkeiten durch das Aeußere bestimmt wäre. Es gehört zur Vollständigkeit des Selbstbewußtseyns, daß die Productivität eine freie werde, damit wir von der Täuschung loskommen, als wenn wir die Gestalt und die Form nur mit dem Stoff empfiengen. Die Gestalten gehören dem Geiste an, und die Zusammenstimmung dessen, was er producirt und in sich trägt, und was ihm gegeben, ist eigentlich die Wahrheit. — Die Ansicht, daß der Geist in allen Momenten bedingt sey durch die Außenwelt, hat ihre volle Wahrheit darin, daß das einzelne Leben, worin der Geist erscheint, die Bedingung seines Daseyns in den Thätigkeiten der Außenwelt habe, den lebendigen Kräften der Welt; denn so erscheint uns die Organisation, als alle die Kräfte, die wir dem Seyn außer uns beilegen, in sich schließend, auf eine eigenthümliche Weise gebunden, und in der Organisation liegt so die Zeugungskraft, aus der erst jedes geistige Leben hervorgeht; da nun dieses der schlechthinige Anfangspunkt ist, so hängt in dieser Beziehung der einzelne Geist von jenem ab. Die andere Ansicht dagegen, daß der Geist die Außenwelt auch insofern, als sie ihn selbst zu bestimmen scheint, sich doch vorher selbst gesetzt hat, findet ihre volle Wahrheit darin, daß wir keine Einwirkung der Dinge auf unser Einzelleben kennen, ausgenommen, insofern sie erst Bewußtseyn geworden sind, das Bewußtseyn aber ist doch

daß dem Geiste eigenthümliche, und nach dessen Gesetzen allein hat er die Außenwelt. Beide Ansichten erscheinen so als vollkommen wahr und der Gegensatz aufgehoben, aber in verschiedener Beziehung; denn die eine muß zugeben, daß das Seyn jeder einzelnen Erscheinung des Geistes abhängig ist von einem Naturproceß, der über sein Bewußtseyn hinausgeht, nämlich der Zeugung; und die andere hat ihre vollkommene Wahrheit darin, daß sie, sich auf den nächsten Punkt stellend, dieß zugibt, aber von dem nun gewordenen, als dem Geist, behauptet, daß ihm nichts begegnen könne und werde, als was in den Gesetzen des Bewußtseyns beruhe, welche die Einwirkung der Dinge auf ihn bestimmen; daß aber diese Bestimmung nicht von dem einzelnen Geist ausgeht, sondern vom allgemein Geistigen, da die Gesetze des Bewußtseyns für alle dieselben seyen *).

Diese Ausführung der Aesthetik bedarf keiner weiteren Erläuterung. Klarer und deutlicher konnte sich Schleiermacher über das Problem des Idealismus nicht aussprechen. Er bekennt sich damit offen und einfach zu der Erkenntnißlehre Fichte's; er adoptirt geradezu die Sätze, daß das Ich in fortwährendem Bilden und Produciren begriffen, das Sehen und Wissen eines Objects nur die Hemmung seiner freien von innen herausgehenden Thätigkeit sey, deren sich das Ich nur nicht bewußt ist. Es ließe sich bis auf einzelne Ausdrücke die Uebereinstimmung mit Fichte (zum Theil auch mit Schelling's transcendentalem Idealismus) nachweisen **).

Allein mit dieser Ausführung haben wir das Resultat der langsameren Entwicklung der Dialektik zum Theil schon anticipirt; es bleibt die Aufgabe, zu zeigen, wie von den dort gegebenen Prämissen aus solche Resultate folgen; und wir sind angewiesen, nachdem wir die mehr psychologische Beschreibung des Erkenntnißprocesses gegeben, nun auch zu entwickeln, in welcher Weise, durch welche Voraussetzungen Schleiermacher diesen Proceß erklärt.

*) Aesth. 97—108.

**) Sollte es vielleicht eine Nachwirkung Fichte'scher Sätze über den Verstand als das bloße Aufbewahrungsvermögen der Anschauungen seyn, wenn in der oben besprochenen Stelle S. 491 der Dialektik die intellectuelle Seite des Denkens mit dem Geöffnetseyn nach innen zusammengenommen wird?

Die Kantische Erklärung genügt ihm nicht. Jener Schluß Kant's: Weil Raum und Zeit allgemeine und nothwendige Formen der Anschauung sind, darum sind sie rein subjective Formen, und was durch sie hindurchgeht, ist nur Erscheinung für das Subject, deren Grund, das Ding an sich, völlig unbekannt bleibt — dieser Schluß und die daran sich knüpfende Vorstellung der Dinge an sich hat schon frühe — in seiner „kurzen Darstellung des spinosistischen Systems“ (Geschichte der Philosophie S. 283 ff.) — Schleiermacher's Kritik herausgefordert. Davon scheint er zwar überzeugt, daß Raum und Zeit das Eigenthümliche unserer Vorstellungsart ausmache *), daß Raum und Zeit das modificirende Medium sey **); er möchte Spinoza dahin corrigiren, daß er dieses Medium nicht in einen unbekannten unendlichen Stoff hineinverlege, sondern in uns; und wenn nach Spinoza jedes endliche Ding alle Eigenschaften (Attribute) der Gottheit offenbaren muß, so hat er Lust, statt „Eigenschaften der Gottheit“ Eigenthümlichkeiten des Anschauenden zu setzen, so daß es hieße: der absolute Stoff ist fähig, die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen, er besitzt bei der vollkommenen unmittelbaren Nichtvorstellbarkeit eine unendliche Vorstellbarkeit (d. h. der Substanz kommen die Attribute des Denkens und der Ausdehnung nicht zu, sie ist an sich nicht vorstellbar, aber fähig, unserer Eigenthümlichkeit des räumlichen und zeitlichen Vorstellens gemäß so aufgefaßt zu werden) ***). Um so bestimmter wendet er sich gegen den Begriff des Dings an sich. Wenn Kant das Bedürfniß hat, den Dingen unserer Wahrnehmung ein anderes Daseyn unterzulegen, welches außer unserer Wahrnehmung liegt, wenn die Dinge an sich anders sind, als sie werden wenn sie durch unser Vorstellungsvermögen und durch unsere Organisation gegangen sind — war

*) Gesch. der Phil. S. 300. **) Ebenbas. S. 302.

***) Gesch. der Phil. S. 300, 301. Der angeführte Aufsatz — vor 1802 geschrieben, denn er kennt Spinoza nur aus Jacobi — ist insofern wichtig, als er deutlich zeigt, wie Schleiermacher von der Kantischen und Fichte'schen Philosophie schon ganz durchdrungen war, als er an Spinoza herantrat. Es ist übrigens auch in den Reden deutlich erkennbar, wie Schleiermacher ganz und gar durch ein idealistisches Medium hindurch den Spinozismus aufsaßte. (Vgl. die richtige Bemerkung von Strauß, Char. und Krit. S. 25.)

es recht bei dem Satz stehen zu bleiben: Jeder Erscheinung liegt also ein Ding zu Grunde? Der Grund der Individualität der Erscheinungen liegt bloß im Vorstellbaren. Von dieser Seite also wäre wenigstens Unwissenheit über die Mehrheit der noumena, und Gewißheit, daß wenigstens die Mehrheit der phaenomena sich nicht auf sie beziehen kann. Diese Gewißheit wird noch dadurch erhöht, daß wir ein physisches Individuum in mehrere theilen können; sollte nun jedem Individuum in der Sinnenwelt eines in der Verstandeswelt entsprechen, so müßten wir die Zahl der Dinge an sich zu vermehren im Stande seyn. — Ist es denn gewiß, daß jedem Bewußtseyn ein eigenes noumenon zu Grunde liegt? Gehört nicht diese Behauptung ebenfalls zum Paralogismus der reinen Vernunft? — Mir wenigstens scheint es mit den denkenden Dingen gerade dieselbe Bewandniß zu haben, wie mit den ausgedehnten. Das individualisirende Bewußtseyn beruht auf der Receptivität und bezieht sich auf die Erscheinung; gerade das, was gewiß am nächsten mit demjenigen zusammenhängt, was in uns wirklich existirt, nämlich die Vernunft, individualisirt uns am wenigsten und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück *). Wenn man also gar keinen Grund hat, eine Mehrheit der noumena zu behaupten, und wir nichts von ihnen sagen sollen, als was sich nothwendig auf die Erscheinung bezieht, so ist es schon eine Annäherung, wenn wir uns anders ausdrücken, als: Das noumenon, die Welt als noumenon. Ebenfowenig geht es nun aber an, sich weiter zu versteigen und mit Spinoza eine positive Einheit und Unendlichkeit zu behaupten **).

Man wird dieser Kritik zugestehen müssen, daß sie von Kantischen Prämissen aus consequent und gerecht ist; daß sie den Idealismus einfach weiter verfolgt bis zur Skepsis gegenüber aller Objectivität, allem Ding an sich. Auch der Dialektik sind die Zweifel an irgend einer Objectivität, insbesondere die Zweifel daran vollkommen berechtigt, ob Einheit und Vielheit im Denken

*) Eine Stelle, die den Schlüssel zur Ethik, zu dem dort gelehrteten Verhältniß der allgemeinen Vernunft zur individuellen enthält.

**) Gesch. der Phil. 298 – 300.

wie im Seyn auf gleiche Art vertheilt seyn *); ja mit der Bestimmung des Seyns, daß es das Gedachte ist, ist im Grunde nur in ihrer allgemeinsten Form die Skepsis gegen jedes von unserm Denken unabhängige Seyn ausgesprochen; alle Sätze, die die Möglichkeit einer Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Seyn behaupten, berufen sich nur auf das Selbstbewußtseyn, in dem uns beides gegeben sey, Denken und Gedachtes **).

Der entscheidende und Schleiermacher's wissenschaftliche Eigenthümlichkeit begründende Punkt ist also der, wo er sich dem skeptischen Resultate des Idealismus entzieht. Und das bezeichnende ist, daß er dieß nicht durch eine Demonstration, sondern durch ein Postulat thut, daß er einfach den Glauben an das Wissen, die Gesinnung, wissen zu wollen, verlangt. Dem Skepticismus steht entgegen der Glaube an das Wissen als Prinzip alles philosophischen Strebens ***). Wer die Welt im Gegensatz mit dem Ich halten will, muß die Unabhängigkeit der organischen Affectionen vom Denken wollen. Denn wenn die organische Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abstammt, so machen wir die organischen Eindrücke selbst, und haben keine Ursache, ein Seyn außer uns anzunehmen, welches sie machen hülfe †).

So schlechthin als Postulat wird dieser Glaube an das Wissen aber doch nicht hingestellt, daß nicht gezeigt wäre, seine Annahme sey unabweisbar, und zwar in Folge einer Thatsache des Selbstbewußtseyns, einer Voraussetzung, von der sich Niemand losmachen kann, der Voraussetzung nämlich von einer Mehrheit denkender Wesen. An diesen Punkt klammert sich demnach der ganze Realismus Schleiermacher's an; deshalb kommt er von den verschiedensten Seiten, in den verschiedensten Wendungen darauf zurück ††), bis er endlich die Gelegenheit wahrnimmt, die in dem hergebrachten Namen der Dialektik liegt, ihn durch eine schlichte Nominaldefinition seiner Wissenschaft in's System einzuführen; der erste Paragraph der Dialektik, die er für den Druck auszuführen begonnen hat, lautet: Dialektik ist Darlegung der

*) Dial. S. 54. **) S. 53. ***) S. 33. †) S. 76. 77. ††) S. 50. 53. 54. 453. 489.

Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens — womit denn freilich jeder Zweifel an der Realität mehrerer Gesprächführenden auf die feinste und eleganteste Weise zum Voraus beseitigt war.

Die ganze Frage concentrirt sich nämlich darin: Haben wir ein Recht, ein Seyn außer uns anzunehmen, weil wir uns solcher Einwirkungen auf uns bewußt sind, welche nicht von uns herrühren? Ist nicht Alles, was wir als Einwirkung des Außeruns auf unsere Sinne ansehen, nur unsere eigene, freilich unbewußte Production? Verfallen wir nicht dem Skeptiker in der Schwierigkeit, Schlaf und Wachen zu unterscheiden, wenn er sagt, so wenig als dort im Traum, sey auch hier ein Grund, unsere Vorstellungen auf das Außer uns zu übertragen? „Hier sind wir ganz aus unserem Gebiet herausverschlagen, und müssen einen Punkt suchen, um auf unsere Bahn zurückzukommen und von da aus sicher fortzuschreiten. Jener skeptische Gegner aber befindet sich mit uns im Zustande des streitigen Denkens. Das war unser ursprünglicher Punkt. Wie kommt es nun, daß er im Schlaf diesen Streit nicht fortsetzen kann? In dem Gesprächführen liegt schon die Voraussetzung, daß anderes menschliches Seyn mit unserem eignen zugleich gegeben ist, und davon kann sich Niemand losmachen, der mit dem andern spricht. Das Sehen anderen menschlichen Seyns ist Theil des Selbstbewußtseyns, wie das Kind noch Theil der Mutter ist. Zunächst liegt darin freilich noch nicht die Anerkennung der äußeren Erscheinung des Menschen, sondern nur die, daß er denkendes Wesen ist, wie wir. Aber indem er mit uns auch gleich ist im Reden = organische Affection auf das Denken, und unser Gesprächführen großentheils über Vorstellungen ist, die nur durch organische Affection entstanden sind, so liegt darin die ganze Beziehung auf das Seyn außer uns *).“

Daß Schleiermacher hier inconsequent gewesen ist, leuchtet ein. Es hätte keine Schwierigkeit gehabt, auch das Gesprächführen als eine theils bewußte, theils unbewußte Gedankenproduction zu erklären; ja er hätte sich vielmehr auf die Thatsache berufen können, daß wir allerdings im Traum Gespräche führen und

*) Dial. 488—490. 453.

streiten. Allein eben diese Inconsequenz, dieses Stehenbleiben auf halbem Wege des Idealismus ist das eigentlich Charakteristische Schleiermacher's, das, was seine Auffassungsweise im Unterschied von Fichte bezeichnet. Er operirt nicht, wie dieser, mit dem Gedanken, dem abstracten Begriffe des Ich, um von hier aus, unbekümmert um allen Widerspruch der gewöhnlichen Anschauung der Dinge, allen Protestationen des gesunden Menschenverstandes zum Trotz sein System durchzuführen; es fehlt ihm dazu, wenn auch nicht die Kraft, so doch der Wille zur Abstraction, der philosophische Muth und Uebermuth, mit der Construction des Begriffs alles ausrichten zu wollen, dem gemeinen Wissen und Denken ein höheres gegenüberzustellen, das nur durch einen Sprung erreichbar sey. Wovon er ausgeht und worauf er immer zurückgeht, ist vielmehr das Selbstbewußtseyn in seiner empirischen Gestalt, mit seinen bestimmten Thatfachen und Voraussetzungen, von denen es sich nicht losmachen kann und nicht losmachen will, mit seinem gegebenen Inhalt, wie mit seinen Schranken; ein Selbstbewußtseyn, das man nehmen muß wie es ist, mit all seinen Interessen, mit all seinen verschiedenen Richtungen, dem man nicht zumuthen kann, einseitig in die Philosophie sich zu stürzen, dem man es aber auch darum nicht zumuthen darf, weil es die Principien des höchsten Wissens schon in sich trägt, eine *anima naturaliter philosophica* so gut als *christiana*. Was Fichte deducirt, daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtseyn setzen kann, ohne sich als Individuum, als eines unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, das setzt Schleiermacher als unmittelbar gegeben voraus. Der bei aller dialektischen Formalistik doch rein empirische Ausgangspunkt, der Respect vor der lebendigen Gegenwart und ihrem unmittelbaren Bewußtseyn, der Protest gegen jeden Versuch, diesem ein höheres, es schlechthin aufhebendes Wissen gegenüberzustellen, dieß ist der tiefste Unterschied Schleiermacher's von der idealistischen Philosophie, und dieß hat ihn auch zum Theologen gemacht — oder vielmehr, weil er Theolog war, und in seiner ganzen Persönlichkeit das unmittelbare Leben nicht entbehren konnte, hat er es auch mit seiner sonst so scharfen und zersetzenden Reflexion nicht angetastet.

Sehen wir nun, wie von hier aus, von einem so motivirten

Glauben an die Objectivität des Wissens aus die weitere Construction sich gestaltet. Von einer Unterscheidung bloß subjectiver Formen der Anschauung und des Denkens kann natürlich nicht mehr die Rede seyn. Was wir wissen, das ist, ist so, wie wir es wissen. Es fragt sich also nur: Was muß seyn, wenn das Wissen, als der beschriebene Proceß, wirklich Wissen ist?

Nach dem ersten Merkmal des Wissens ist jetzt erst bestätigt, was in der Beschreibung des Wissens vorausgesetzt wurde, daß es ein identisches ist in allen Wissenden, daß das System der Denkformen in allen dasselbe, das System der Impressionen gleichfalls in allen dasselbe ist; daß also der organischen Thätigkeit des einen auch die des andern substituirt werden kann, und sich mit seiner intellectuellen Function einigen, und ebenso der intellectuellen Thätigkeit des einen die des andern substituirt werden kann und sich mit seiner organischen Function einigen. Beides muß miteinander stehen und fallen, die Möglichkeit eines Wissens in einer Mehrheit von denkenden Subjecten und die Möglichkeit jener Substitutionen *).

Nach dem andern Merkmal des Wissens aber, daß es sey ein Denken das einem Seyn entspricht, ergibt sich die Antwort daraus, daß das Wissen in den beiden Formen der Wahrnehmung und des eigentlichen Denkens gegeben ist. Daraus folgt, daß im Denken in Bezug auf das Seyn dasselbe muß enthalten seyn können, wie in dem Wahrnehmen, und umgekehrt. In der Vernunftthätigkeit muß unter der Form der Einheit und Vielheit dasselbe können gesetzt seyn, was in der organischen Thätigkeit als unbestimmte Mannigfaltigkeit gesetzt ist. Ihr Verhältniß kann also nur das seyn, daß beide unabhängig von einander, aber doch im Ganzen und im Einzelnen für einander sind, daß die Totalität des Wahrnehmens gleich ist der Totalität des Denkens, und daß auf jedem einzelnen Punkt der inneren Form der äußere Stoff entspricht. Sehen wir auf die Totalität des Denkens: so haben wir auf der einen Seite, von der intellectuellen Function aus, die Gesamtheit der Begriffsansänge, der intellectuellen Verter; auf

*) Dial. S. 64.

der andern Seite, von der organischen Function aus, die Gesamtheit der aus der chaotischen Mannigfaltigkeit heraus bestimmten Dinge. Allem wirklichen Denken in dieser Richtung liegt zum Grunde die Voraussetzung der Zusammengehörigkeit der Dinge und der Begriffsanfänge, oder sofern das Resultat der wahrnehmenden Function Bilder, der denkenden aber Formeln sind, die Gleichhaltigkeit der Bilder und Formeln. (Im allgemeinen Begriff einer Thier-species muß z. B. wenn er lebendig ist, auch schon enthalten seyn das Maß der Größe, in welches sie eingeschlossen ist; ja Niemand wird was in dieser Hinsicht zu weit aus einander liegt unter Eine Species stellen. Ebenso muß in der Wahrnehmung schon vorzüglich heraustreten, was die allgemeinsten Züge bildet, und das höchste, z. B. am Thier die freie Beweglichkeit, muß auch das lebendigste seyn in der Wahrnehmung) *).

Freilich ist dieses sich Decken der Begriffe und der Wahrnehmungen in dem zeitlichen Verlauf des Wissens nur ein relatives. Von beiden Polen aus kommt das Wissen nur successiv zu Stande. Bis das Wissen vollendet ist, sind nicht alle intellectuellen Verter auf alle organischen bezogen, ist noch organisches unbestimmt oder intellectuelles unausgefüllt, es bleibt in der organischen Totalität chaotisches zurück, und wird in der intellectuellen Totalität noch geeint und entgegengesetzt, der leere Begriff des Dings gedacht, ohne organische Ausfüllung **). Hätten wir aber das ganze Wissen beisammen, so wäre das ganze Seyn darin. Hätten wir es unter der intellectuellen Form, so hätten wir die Fülle des idealen, die bestimmte Einheit und die bestimmte Vielheit, und so wäre in der intellectuellen Thätigkeit abgebildet, was jemals uns anregen könnte von außen. Sehen wir das ganze Seyn außer uns als Wissen von der organischen Seite her; so müßte es die ganze Vernunft abspiegeln ***). Diese Grundvoraussetzung von der Zusammengehörigkeit beider Pole und der Beziehung jedes Etwas in dem Einen auf Etwas in dem Andern ist keines Beweises fähig. Wer sie anfechten will, muß das Denken aufgeben; denn in jedem Denken geht er von ihr

*) Dial. S. 73—75. 396. 397. 496. 497. 503.

) Dial. S. 456 f. *) S. 78.

aus. Sie ist also die Zusammengehörigkeit der Welt und der Denktätigkeit des menschlichen Geistes. Die Welt drückt sich aus im Typus des menschlichen Geistes, und dieser Typus stellt sich dar in der Welt *).

Wir denken uns nun unter dem Realen dasjenige im Seyn, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abstammt, das Seyn, sofern es im Denken dem Bilde zu Grunde liegt; unter dem Idealen dasjenige im Seyn, was Princip aller Vernunftthätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, das Seyn, wie es im wirklichen Denken dem Begriff zu Grunde liegt, als lebendige Entgegensetzung. Ist jene Voraussetzung einer Zusammengehörigkeit des Intellectuellen und Organischen richtig — und sie muß es seyn, wenn wir wissen sollen —: so ist das Seyn auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und Ideale und Reale laufen parallel neben einander fort als modi des Seyns. Die transcendente Voraussetzung alles Wissens ist also die Idee des Seyns an sich unter zwei entgegengesetzten und sich auf einander beziehenden Arten oder Formen und modis, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität des Wissens **). Die transcendente Voraussetzung: das, was wir niemals unmittelbar anschauen, sondern dessen wir uns nur als eines nothwendig anzunehmenden bewußt werden können, so daß uns die allgemeine Einheit des Seyns hier völlig hinter dem Vorhang bleibt. Wir können sie weder denken noch wahrnehmen, also nicht wissen. Will man sagen, daß wir sie nur glauben und um des Wissens willen glauben müssen: so lassen wir uns das in dem Sinne des Worts gefallen, in welchem es auch auf dem religiösen Gebiet vorkommt, wo es eine Gewißheit bezeichnet, die der letzte Grund aller Thätigkeit ist, denn die Annahme ist hier der Grund alles Wissens ***). Die Einheit des Idealen und Realen ist die Idee

*) Dial. S. 447. Vgl. Neben über Rel. 2. Aufl. S. 217: Eingerissen ist die ängstliche Scheidewand, alles außer ihm ist nur ein anderes in ihm, alles ist der Widerschein seines Geistes, sowie sein Geist der Abdruck von allem ist.

) Dial. S. 75–77. 397. *) S. 78.

des Seyns: in uns selbst nämlich sind wir die Einheit von intellectuellem und organischem, von Denken und Seyn; sofern wir uns denken, sind wir — für uns — Seyn, und so befaßt die Idee des Seyns den höchsten Gegensatz des Idealen und Realen in sich *).

Es ist klar, daß diese ganze Deduction der Uebereinstimmung der Wahrnehmungen und Begriffe, der nothwendigen Voraussetzung der Identität des Idealen und Realen der Kantischen transcendentalen Deduction der Kategorien entspricht. Denn sie enthält die Antwort auf die Frage, wie die Beziehung der a priori im Subject liegenden Begriffe auf seine wirkliche Erfahrung, auf die durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstände möglich sey, die Lösung jenes Dilemmas, ob der Gegenstand die Vorstellung oder die Vorstellung den Gegenstand möglich mache. Kant hatte durch eine weitläufige psychologische Analyse des Processes dargethan, daß das „Ich denke“ jeden Act begleiten müsse, daß keine Anschauung in das Bewußtseyn des Subjects hereinkommen könne, die nicht zum Voraus in die Einheit des Bewußtseyns hereinpasse. Diesen Umweg erspart sich Schleiermacher durch sein Postulat, daß das Wissen Realität habe, durch die daran sich knüpfende Gewißheit, daß was die Wahrnehmung von äußerem Stoff uns bringt, in das Fachwerk der Begriffe passen, was das Denken construirt, seine Bestätigung in der Wahrnehmung finden müsse — durch die Ansicht der Dinge, welche die oben aus der Aesthetik angeführte Stelle enthält. Darauf ist aber auch die Bedeutung dieser Idee einzuschränken. Sie ist lediglich dazu da, die Erfahrung möglich zu machen. Sie hat gar keine andere Wirklichkeit, als die, in jedem einzelnen Erkenntnißact als seine Bedingung mitgesetzt zu seyn. Man würde sehr irren, wenn man glaubte, Schleiermacher sey damit vom kritischen Gebiet auf das

*) In der Einleitung zur Ethik (§. 29.) hat Schleiermacher diesem Ausdruck des absoluten Seyns den des absoluten Wissens gleichgestellt. Sofern in der höchsten Einheit der Gegensatz des Wissens und Seyns, des Gegenstands und Begriffs aufgehoben ist, muß es auch gleichgültig seyn, ob man die Indifferenz des Idealen und Realen Seyn oder Wissen nennt, wie wir uns selbst auch sowohl als Seyn wie als Wissen denken können. Vgl. Dial. 397. 460.

metaphysische übergegangen. Er erscheint realistischer nur weil er viel entschiedener idealistisch ist. Der innere Grund dieser geforderten Uebereinstimmung des Denkens und Seyns ist bei Kant und Schleiermacher derselbe. Die Beziehung des getheilten Denkens auf das getheilte Seyn hat eine nothwendige Wurzel in unserem Selbstbewußtseyn; die Zusammenstimmung hat ihre Gewißheit in der Einheit unseres Wesens *). Die Identität des Idealen und Realen existirt nirgends als in uns selbst.

Sehen wir nun aber das Resultat in seiner Unterscheidung und Zusammenfassung von Idealem und Realem noch genauer an, so bieten sich einige Schwierigkeiten dar. Auf den ersten Anblick könnte man nämlich versucht seyn, den Gegensatz von Idealem und Realem mit dem Spinozistischen von Denken und Ausdehnung zu identificiren. Es ist in der ganzen Deduction überall nur von dem äußern Seyn und der leiblichen Organisation die Rede gewesen; real ist dasjenige im Seyn, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist — also, schließen wir wohl richtig, das räumliche, materielle Seyn, während das Ideale die Gesamtheit des Denkens, der Ideen ist. Und beweist nicht schon die gewiß nicht zufällige Wahl des Ausdrucks: *modi* des Seyns, daß Schleiermacher an Spinoza gedacht hat? Bewegt sich nicht überhaupt seine ganze Ausführung lediglich in einem Kreise, dessen Mittelpunkt der berühmte 7. Satz des zweiten Buchs der Ethik ist: *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*? Sind wir nicht trotz aller Subjectivität des Ausgangspunkts mitten in den Spinozismus hineingerathen, und haben also, wie es schon oft genug versucht worden ist, Schleiermacher aus Spinoza zu erklären?

Wenn wir die Sache im Ganzen übersehen, Nein. Vor Allem ist nicht zu vergessen, daß Schleiermacher, so ausschließlich er die Organisation auf die Receptivität für Eindrücke des materiellen Seyns zu beziehen scheint, doch auch von einer inneren Organisation und einem dadurch percipirten Seyn gesprochen hat. Sollte er das ganz vergessen haben? Sollte ihm Kant so ganz aus dem Sinne gekommen seyn, daß er die Sinnlichkeit nur auf das räum-

*) Dial. S. 55.

lich, nicht auch auf das zeitlich erscheinende Seyn bezieht? Wenn wir uns sodann seiner Definition des Seyns erinnern, daß es das Gedachte ist, und damit seine Definition des Realen zusammenhalten, daß es die Gesamtheit des auf das Denken beziehbaren Seyns sey *), gehört nicht auch das Denken zum Realen, sofern es nämlich in seinen einzelnen Acten selbst wieder Gegenstand des Denkens ist? Schleiermacher selbst sagt oft und deutlich genug, daß wir in uns beides sind, Denken und Seyn, seyendes Denken und denkendes Seyn; sagt noch deutlicher, daß zum Realen auch das denkende Seyn gehöre, sofern nämlich unser Denken dadurch zum Seyn wird, daß es gedacht wird. Woran unterscheiden wir also, ob ein Denken zum Realen gehört oder zum Idealen? Offenbar nur daran, ob es betrachtet wird als die Thätigkeit des Denkens, oder als Gegenstand des Denkens, als Subject oder Object. Schlechthin ideal kann nur das Denken seyn, das nie zugleich ein Gedachtes werden kann, d. h. kein einzelnes zeitlich vor sich gehendes Denken, kein besonderer Act, sondern nur das Denken als die Eine allgemeine Vernunftthätigkeit, die aber eben deshalb nicht an sich, sondern nur so gewußt werden kann, wie sie in dem einzelnen Denken erscheint, in ihrer Einheit mit dem Realen. Und dieß führt uns zu genauerer Betrachtung jener Definitionen des Idealen und Realen, daß nämlich das Ideale sey dasjenige im Seyn, was Princip aller Vernunftthätigkeit ist, das Reale dasjenige im Seyn, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist. Also das Moment der Thätigkeit, der Gegensatz von Activität und Passivität entscheidet über den Gegensatz von Idealem und Realem.

Dieß bestätigt sich durch die oben S. 280 ff. angeführten Sätze über den Deductionsproceß. Denn der ursprüngliche Theilungsgrund, nach dem also auch die höchste Einheit des Seyns getheilt werden muß, ist eben der zwischen Activität und Passivität, sofern er im Selbstbewußtseyn sich mit dem der intellectuellen und organischen Function vereinigt.

Ideales ist da wo die intellectuelle Thätigkeit activ gesetzt wird, Reales ist was sich der intellectuellen Thätigkeit gegenüber

*) Dial. S. 461.

activ verhält (daraus ergeben sich dann die beiden Gebiete des Wissens, Ethik und Physik, je nachdem Ideales oder Reales in der Einheit beider mit überwiegender Activität gesetzt wird).

Suchen wir von hier aus dem einzelnen Denkfact seinen Ort zu bestimmen, so ergibt sich, daß er als Thätigkeit zwar zum idealen Gebiet gehört, als einzelner aber, damit als Object des Denkens, zum realen. Gehört er aber zum realen, so gehört er zu dem, was Princip der organischen Thätigkeit ist, und die letztere muß also ebenso gut als Receptivität für das räumliche wie für das zeitliche Seyn gedacht werden, mit andern Worten, das Reale ist die Einheit des in Raum und Zeit gegebenen Seyns, als Object des Wissens, das Ideale die reine Thätigkeit als Subject des Wissens*); beide können aber nur in und miteinander gegeben seyn, weil die in sich Eine Vernunftthätigkeit nur in ihrer Differenzirung in einzelne durch Raum und Zeit als die Principien der Vielheit getrennte Acte wirklich wird**).

Und damit sind wir zu der Frage geführt, die der bisher durchgeführte Parallelismus mit Kant's Kritik schon längst nahe legen mußte, deren befriedigende Lösung aber auch die Berechtigung desselben nachweisen muß, zu der Frage: Welche Stellung nehmen denn bei Schleiermacher Raum und Zeit ein? Was entspricht bei ihm der transcendentalen Aesthetik?

Daß Schleiermacher nicht von rein subjectiven Anschauungsformen reden kann, ist klar. Wenn es wahr ist, daß wir Alles in diesen Formen wahrnehmen, so muß dem, weil Wahrnehmen Wissen ist, ein Seyn entsprechen.

*) Es ist bezeichnend, daß in der letzten Bearbeitung der Dialektik S. 495 der Gegensatz des Idealen und Realen nicht mehr hervortritt, sondern an seiner Stelle der Gegensatz von Subject und Object.

**) Dieß ist der Sinn der Bemerkung S. 553: Nur im zeiterfüllenden Moment kommt das denkende als Ich d. h. als Einheit von Activität und Passivität vor. Als Träger des Begriffssystems und als die Idee des Wissens als Impuls in sich tragend ist es rein activ, weil es so ideal allein ist. Indem es aber als Ich mit dem einzelnen Ding zugleich wird, so gehen die (passiven) Empfindungszustände in Selbstbewußtseyn über. Ebenso ist das gesetzte (Object) nur in Beziehung auf den Denkproceß passiv; als afficirend und als Träger des geschiedenen Seyns ist es rein activ, weil es so real allein ist.

Schleiermacher leitet seine Untersuchung hierüber damit ein: Wir sind zu der Idee der Einheit des Seyns mit dem höchsten Gegensatz des Idealen und Realen unter der Form des Denkens im engeren Sinn (unter der Form des Begriffs, denn Seyn, Reales und Ideales sind Begriffe) gekommen. Soll nun der Gegensatz ein Wissen seyn, so muß ihm etwas entsprechen, wozu wir auf dem organischen Wege gelangen unter der Form der Wahrnehmung. Es soll also nur dasjenige gesucht werden, was von Seite der Wahrnehmung dem Einen Seyn mit dem Gegensatz des Idealen und Realen entspricht; denn dieser Gegensatz ist nur Formel und das Uebergewicht der Construction in diesem Ausdruck nicht zu verkennen. Soll es der Wahrnehmung entsprechen, so muß es in Analogie mit der unbestimmten, chaotischen Mannigfaltigkeit seyn, die der Inhalt der organischen Function ist, eine Indifferenz von Außereinander und Ineinander, ein Stätiges, worin jede Trennung nur Willkühr ist. Soll nun getrennt werden nach Analogie, so ist das dem Seyn entsprechende die Raumerfüllung, und das dem Denken entsprechende die Zeiterfüllung; denn diese enthält die Auffassung, in jenen aber verweisen wir das, was zu der Auffassung als Leidendem das Thätige ist. Also verhält sich Zeiterfüllung zu Raumerfüllung wie Ideales zu Realem; die aufeinander bezogene Zeit- und Raumerfüllung zur Identität des Idealen und Realen wie Bild zum Begriff*). Steckt nun aber hierin nicht ein Widerspruch? Sind wir nicht doch wieder am Spinozismus angelangt und finden dem Gegensatz von ideal und real den von Zeit- und Raumerfüllung, Denken und Ausdehnung coordinirt? Ist damit nicht unsere ganze Auffassung widerlegt, daß das Denken als einzelnes und zeitliches zum Realen gehöre? Erscheint nicht ganz deutlich die Zeiterfüllung vielmehr als zum Idealen gehörig? Und wie reimt sich das mit Schleiermachers eignen Sätzen, daß, was Princip der organischen Thätigkeit, Gegenstand der Wahrnehmung ist, daß das Denken selbst als Gewußtes real sey? Was in diese Ausführung, (die übrigens Schleiermacher wie es scheint später wieder ganz hat fallen lassen) die Unklarheit gebracht hat, ist die Art, wie er dem Gegensatz des Idealen und Realen den der Raum-

*) Dial. S. 398. 461 f.

und Zeiterfüllung scheinbar coordinirt. „Soll der Gegensatz zwischen Idealem und Realem ein Wissen seyn, so muß ihm etwas entsprechen unter der Form der Wahrnehmung“. In diesen Worten steckt wohl die Schwierigkeit. Denn lösen wir den Satz auf, so heißt er: Soll das Ideale ein Wissen seyn, so muß ihm etwas entsprechen unter der Form der Wahrnehmung, und soll das Reale ein Wissen seyn, so muß ihm gleichfalls etwas entsprechen unter der Form der Wahrnehmung; und dasselbe Verhältniß, in dem beide Begriffe stehen, muß stattfinden zwischen dem was ihnen in der Wahrnehmung entspricht. Der Begriff des Idealen wäre leer, wenn nicht die ihm correspondirende Wahrnehmung gegeben würde, und diese ist das wirkliche Denken, als intellectuelle Thätigkeit. Der Begriff des Realen wäre leer, wenn ihm nicht die correspondirende Wahrnehmung gegeben würde, und diese ist das räumliche Seyn, als den Organismus afficirend; und Gegensatz und Identität der Begriffe Ideal und Real hat zum Bilde den Gegensatz und die Identität zeitlichen und räumlichen Seyns in uns selbst. Nicht also dem Gegensatz des Idealen und Realen, sondern dem Begriff des Gegensatzes muß etwas entsprechen unter der Form der Wahrnehmung. Es handelt sich überall von Idealem und Realem nicht als Seyn, sondern nur sofern sie Begriffe sind. Sofern sie das sind, läßt sich in ihnen selbst wieder die Begriffe bildende Thätigkeit, das Ideale, von ihrem Inhalt, dem Realen unterscheiden. In den Begriffen des Idealen und Realen ist also Raum- und Zeiterfüllung die reale Seite, der Stoff, die Form des Begriffs aber die ideale Seite. Und somit gehört, wenn wir Ideales und Reales als Seyn einander gegenüberstellen, Raum- und Zeiterfüllung zum Realen, und für das Ideale bleibt nur die an sich Eine und zeitlose Vernunftthätigkeit, das Princip der Begriffe, in denen nach Schleiermachers eigenen Worten kein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, d. h. keine Zeit gesetzt ist *).

*) Vgl. die Sätze der Ethik: Vernunft ist kein Quantum (S. 64). Die Vernunft ist einfach — sie hat kein Theilungsprincip — das Princip von Vielheit und Theilung ist nicht ursprünglich in der Vernunft, sondern in der Natur (S. 73). Die Vernunft ist überall die Eine und selbstige (S. 94) vgl. S. 222.

Dies bestätigt sich nicht nur daraus, daß der Gegensatz des Idealen und Realen sonst überall als der einzige und höchste erscheint, sondern weit mehr noch aus der Art und Weise, wie diese aufeinanderbezogene Raum- und Zeiterfüllung weiter bestimmt wird. Wir haben nämlich damit nichts anderes als den Schleiermacher'schen Begriff der Materie. Dieser Begriff liegt auf der Seite der organischen Function, sofern diese nichts als eine ununterschiedene Manigfaltigkeit, ein Chaos bringt, in dem erst die intellectuelle Function sondert und entgegensezt. Als reiner gestaltloser Stoff enthält sie das schlechthin Einzelne in Raum und Zeit, als den reinen Schematen des Besonderen. Unter Materie ist nämlich nicht nur das Raumerfüllende, sondern auch das nur Zeiterfüllende, das schlechthin Materielle (d. h. chaotisch Ungeschiedene) des Bewußtseyns verstanden. Das wirkliche Bewußtseyn, als unmittelbar und schlechthin Zeiterfüllendes, von aller Gestaltung abgesehen, gehört auch unter den Begriff der Materie, wie jenes. Wenn man nicht auch ein die Zeit Erfüllendes annähme, durch dessen Gestaltung das Bewußtseyn würde; so würde das Bewußtseyn aus dem Dinglichen abgeleitet, was wir geläugnet haben, indem wir die Entstehung des Begriffs aus der organischen Affection läugneten. Da das Einzelne — das Allgemeine ist immer stofflos, d. h. ohne ausschließende Raum- und Zeiterfüllung — als Einzelnes nur ist durch seine Bestimmtheit durch Raum und Zeit, die chaotische Materie aber nichts als gestaltlose Raum- und Zeiterfüllung: so ist sie Bedingung für das einzelne Daseyn*).

Statt also Raum und Zeit mit Kant als bloß subjective Anschauungsformen zu behandeln, objectivirt er sie im Begriff der Materie als dem Grund des einzelnen Daseyns als solchen**).

*) Dial. S. 138—141. S. 119.

**) Ganz bestimmt ist dieß schon angelegt in der ersten Bearbeitung der Dial. Raum und Zeit, heißt es dort S. 335, sind die Art und Weise zu seyn der Dinge selbst, nicht nur unserer Vorstellungen, welches aus unserer Hauptansicht des Wissens folgt, weil alles reale Wissen zugleich ein quantitatives ist. — Beide Formen sind also in der Vorstellung sowohl als in den Dingen, und die Frage, welches von beiden sie seyen, ist leer. — Die Frage, ob der Raum etwas für sich sey, beruht immer, wenn auch noch so versteckt, auf der Vorstellung vom leeren Raum. Es gibt aber keinen; wenn er auch nicht mit Materie erfüllt ist, so ist er mit Action erfüllt. — Das Resultat der orga-

Und dabei finden wir nun, daß die Construction dieses Begriffs auf's Genaueste dem oben angegebenen Verhältniß des äußeren und inneren Sinns entspricht. Wie Schleiermacher diese, statt sie in Kantischer Weise zu isoliren, so verband, daß der eine nie ohne den anderen thätig ist; so läßt er jetzt auch Raum und Zeit nicht beziehungslos nebeneinander stehen. „Die Frage, ob Raumerfüllung und Zeiterfüllung ohne einander, also sich gänzlich ausschließend vorgestellt werden könne, wird jeder verneinen. Jeder Zeitmoment bezieht sich auf eine unendliche Raumerfüllung, jeder Raumpunct auf eine unendliche Zeiterfüllung“. Und hierin liegt wieder das realistische Element insofern, als demnach kein Bewußtseynsact gedacht werden kann, ohne Verhältniß zum Raum, kein räumliches Seyn ohne Beziehung zur Intelligenz. Geist und Materie bilden keine absoluten Gegensätze, sondern sind immer ineinander; auch die höchste Vernunftthätigkeit ist in ihrem Wirklichwerden an ein räumliches Daseyn geknüpft, der Raum ist eine ebenso nothwendige Existenzform des Einzelnen als die Zeit*). Ja, in diesem Aufeinanderbezogenseyn ist allein die Möglichkeit einer Causalität der Intelligenz auf das räumliche Seyn gesetzt; wir müssen sie annehmen, sobald wir in unserem Selbstbewußtseyn uns als dieselben räumlich und zeitlich existirend setzen. Auf der andern Seite ist dieser Begriff nothwendig, um einer materialistischen Consequenz auszuweichen. Denn ist das Viele als solches aus dem Idealen nicht zu begreifen, die Materie das Princip aller Vielheit, so ist sie zugleich das Princip des einzelnen Bewußtseyns. Würde sie nur im gewöhnlichen Sinne als das Raumerfüllende gedacht, so wäre also der räumliche Stoff nicht bloß das Substrat, sondern die Substanz des einzelnen Menschen.

Damit ist nun — der Identität des Idealen und Realen entsprechend — die Möglichkeit gegeben, daß auch im Realen Denken und Seyn überall gleich als Ineinander und als Zusammenseyn erscheint, daß jeder einzelne, kleinste Theil der Welt diese

nischen Function geht aus vom Vorstellen des Einzelnen und Besonderen. Dieses ist allemal Quantum, und steht unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit.

*) Dial. S. 462. 398.

Identität in der Form der Einzelheit selbst repräsentirt. Damit allein ist jene Identität eine reale, daß in jedem Punkt des getheilten Seyns gleichsam der Ansaß zu einer Action sowohl des Realen als der intellectuellen Thätigkeit ist.

Eben dieses im Gedanken der Materie gegebene Aufeinanderbezogenseyn von Raum- und Zeiterfüllung ist aber auch transscendent für unsere Wahrnehmung, so gut als die Idee der Identität des Idealen und Realen für unsere Begriffe; die Materie wird uns nie zu einer bestimmten Wahrnehmung, sie ist uns immer schon geformt, weil wir in jedem Bewußtseynsact die intellectuelle Thätigkeit mit haben; sie ist also nur eine nothwendige Voraussetzung unseres Wahrnehmens der einzelnen Dinge. Und nehmen wir also zusammen, daß wir wissen nur in der Einheit von Begriff und Wahrnehmung, so ist die Voraussetzung unseres Wissens die Einheit jener höchsten Identität und der so bestimmten Materie — ein Gedanke, den wir in keiner Weise vollziehen können.

Damit ist also die Erklärung des Erkenntnißprocesses insoweit gegeben, als der Grund für das Zusammenseyn der intellectuellen und organischen Function in jedem Erkenntnißacte gefunden ist. Die weitere Entwicklung der Schleiermacher'schen Theorie geht von dem Satze aus, daß das Seyn auch dem Denken als einem verknüpften entsprechen müsse. Denn das Wissen ist nicht gegeben in einfachen unzusammenhängenden Acten, sondern nur in der Verbindung von Begriff und Urtheil; und jede dieser beiden Formen selbst enthält wieder nothwendig ein Mannigfaltiges in sich, der Begriff eine Beziehung zu andern Begriffen, das Urtheil die Duplicität von Subject und Prädicat *). Was entspricht dem im Seyn **)?

*) Dial. S. 400. 402.

**) Man könnte erwarten, und der Parallelismus würde es fordern, daß auch die andere Seite des Wissens, die der organischen Function, darauf untersucht würde, ob nicht irgendwie in ihr eine Verknüpfung von Mannigfaltigem gegeben wäre; und es müßte dafür gleichfalls das im Seyn entsprechende bestimmt werden. Das der Verknüpfung von Begriff und Urtheil im Denken analoge könnte nur in der Continuität der organischen Eindrücke in Raum und Zeit gefunden werden und die weitere Verfolgung desselben müßte auf die Mathematik führen. Allein diese hat Schleiermacher übersehen; erst am Schluß der Dialektik tritt sie als ganz verlorener Posten auf in
Jahrb. f. D. Theol. II.

Zuerst dem Begriff. Das Gebiet des Begriffs erscheint ursprünglich schwebend in einem relativen Gegensatz des höheren und niederen, allgemeineren und besonderen. Jeder vollkommene Begriff ist ein höherer, inwiefern er nur noch einiges unter sich begreift, und zugleich ein niederer, inwiefern er nur noch einiges ausschließt *). Soll also dem im Begriff Gedachten ein Seyn entsprechen, so muß im Seyn auch wie im Begriff ein Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen stattfinden. Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gegründet ist, und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein productives Zusammenfassen einer Mehrheit des niederen ist; so ist auch das niedere Daseyn ein das höhere zur Anschauung bringendes oder dessen Erscheinung, und seiner Möglichkeit nach nur im höheren gegründet; und das höhere ist der productive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit von Erscheinungen. Und wie jeder wahre Begriff zugleich ein höherer und niederer seyn muß, so kann auch jede substantielle Kraft als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden, und ist eben dadurch das Gebiet des substantiellen Seyns

den Sätzen: die Idee des Wissens unter der isolirten Form des Besonderen, die Beziehung des Denkens und Seyns auf einander unter der Form des Besonderen aufgefaßt, ist die Mathematik in ihrem ganzen Umfange, die es mit dem quantitativen zu thun hat, mit der Größe, wie sie identisch gesetzt wird im Denken und Seyn. Es bleibt ihr nur die Aufgabe, das reale Wissen von unten, wie die Dialektik von oben, zu umschließen und zu kritisiren; und somit ist jedes reale Wissen nur vollendet, sofern darin Dialektik gesetzt ist und Mathematik (Dial. S. 309–312.). Die Beziehung jeder Vielheit auf die Vielheit schlechthin ist das Mathematische, die Beziehung auf das Seyn als auf die absolute Mannigfaltigkeit, in der sich das wahrnehmbare und behandelbare bewegt, Raum und Zeit (Ethik S. 220–222.). Warum Schleiermacher hier unterlassen hat, die Mathematik zu deduciren, erklärt sich theils daraus, daß ihm dieß Gebiet überhaupt ferne lag, theils aus der Anschauung, die den Gegenstand der Wahrnehmung als ungeordnetes Mannigfaltiges betrachtet, allen Zusammenhang und alle Verknüpfung dem Denken zuweist. Und insofern fällt das Einzelne und Viele in das Gebiet des Urtheils. Sobald das Viele wirklich Gegenstand des Bewußtseyns geworden, in irgend eine Einheit zusammengefaßt ist, ist die intellectuelle Funktion dabei thätig gewesen, und zwar in der Form des Urtheils, das eben die Wahrnehmung ausspricht.

*) Dial. S. 84–86. 414. 415.

begrenzt *). Was also im System der Begriffe gewußt wird, ist das sich gleichbleibende, in allem Wechsel wiederholende, das System der lebendigen Kräfte oder der festen substantiellen Formen des Seyns **), und es kann begrifflich nichts gewußt werden, was nicht den Gegensatz von Kraft und Erscheinung an sich trüge. Dem höchsten wirklichen Begriff entspricht also die höchste Kraft, der alles andere als Erscheinung gegenübersteht, und dem niedersten Begriffe die Einheit einer Erscheinung, die selbst nicht mehr Kraft ist. Was weder als jene Kraft, noch als diese Erscheinung betrachtet werden kann, liegt außerhalb der Grenzen des begrifflichen Wissens. Das ist aber die Idee der Gottheit einerseits, welche Einheit des Begriffs und Gegenstands, also über den Begriff hinaus ist, und der Gedanke der Materie andererseits, der vor allem Gegensatz, also unterhalb des Begriffs liegt. Alle diejenigen Constructionen, welche die Gottheit im Begriffe fassen wollen, können sie demnach nur als höchste Kraft denken, müssen ihr aber ebendeshwegen die Materie gegenüberstellen. Dieß ist auf zweierlei Weise möglich. Entweder betrachtet man Kraft und Erscheinung ineinander: so kommt man auf den Gottesbegriff Spinozas und Erigenas, auf eine *natura naturans*. Oder man geht von der Abstraction aus, daß beide getrennt sind, und läßt Gott aus der Materie — einer ewigen oder einer zuerst geschaffenen, was aber die schlechteste Auskunft ist wegen des leeren Moments — die Welt bilden. Aber auch dann ist die Gottheit nichts als die höchste von allen Schranken entbundene Einheit der Kraft, deren Totalerscheinung, deren Offenbarung die Welt ist. Die Vorstellung, womit man die Spinoza'sche hat widerlegen wollen, ist eigentlich nur diese selbst ***).

Was muß zweitens im Seyn gesetzt seyn, daß es dem Urtheil entspreche? Das Urtheil hat zum Gegenstand das Gebiet der Thatfachen, also das Veränderliche, Wechselnde. Ein Subject ist bald so, bald so bestimmt; ein Prädicat kommt bald diesem, bald jenem Subject zu; und zwar so, daß dieses Zusammenseyn von Subject und Prädicat nicht gegründet ist in dem

*) Dial. S. 111 f. 414 f. 470. **) S. 509—512.

***) S. 113—121. 416—418. 471.

Subject für sich — denn dann läge es in seinem Begriff, und das Urtheil wäre ein uneigentliches, analytisches — sondern in dem Zusammenseyn des Subjects mit allen andern. Was also dem Urtheil im Seyn entsprechen muß, ist ein solches Zusammenseyn, daß in jedem Subject vermöge desselben Prädicate gesetzt werden, d. h. daß jedes Subject von den andern bestimmt wird, Wirkungen erfährt, leidet, andererseits auch auf sie wirkt, d. h. die Gemeinschaftlichkeit des Seyns, die Wechselwirkung aller Dinge, ein System der Causalität. Das Urtheil faßt jedes Ding als eine Totalität von Zuständen und Actionen; und dieses Leiden und Wirken muß ein wirkliches seyn, wenn das Urtheil Denken eines Seyns ist. Das Daseyn der einzelnen Dinge ist ein immer wechselnder Ausdruck ihres Zusammenseyns mit allen andern *). Was also nicht mehr unter dem Verhältniß der Causalität gedacht werden kann, liegt außerhalb des Urtheilsgebiets. Die Grenzen dessen, was im Urtheil noch gewußt werden kann, sind einerseits das absolute Subject, dem kein Prädicat mehr zukommt, die höchste Ursache, die selbst nicht mehr leidet, — und dieß liegt in der Idee der Vorsehung, andererseits die Vorstellung einer durchgängigen Aufeinanderbeziehung dessen, was als Vieles gesetzt ist, und dieß ist die Vorstellung der allgemeinen Nothwendigkeit, des Schicksals. Es ist aber klar, daß so wenig die Grenzen des Begriffs, ebenso wenig die Grenzen des Urtheils der Idee Gottes entsprechen **).

*) Dial. S. 125—127. 418. 472. 327. Der Deutlichkeit wegen weicht die obige Darstellung in den Worten von den Schleiermacher'schen Sätzen ab, die gerade hier eine sehr verschiedene und daher der Interpretation bedürftige Fassung haben.

**) Dial. S. 91. 92. 406 ff. 420. 421. Schleiermacher's Ausführung bietet hier große Schwierigkeiten, und es gehörte eine eigene Abhandlung dazu, das Verhältniß der verschiedenen Darstellungen aufzuklären. Die obige Darstellung muß sich durch den Parallelismus rechtfertigen. Ohne Zweifel kommt aber die ganze Verwirrung, in der dieser Abschnitt liegt, daher, daß Schleiermacher für die aus Schellings transcend. Idealismus (S. 439—441) herübergenommenen Begriffe Schicksal und Vorsehung eine Stelle suchte und nicht fand. Wenigstens hat er früher S. 135 Vorsehung und Schicksal so unterschieden, daß das Schicksal das die Totalität aller Causalverhältnisse unter sich begreifende unter der Form des Bewußtlosen, die Vorsehung dasselbe unter der

Betrachten wir aber drittens das Verhältniß von Begriff und Urtheil — so ist auf das Obige zurückzugehen, daß sie im Wissen beide gleichmäßig zusammengehören, das Wissen also in beiden gleichmäßig gesetzt seyn muß. Da nun das Urtheil überwiegend dem organischen Factor verwandt, die Form des geschichtlichen, aposteriorischen Wissens, die Begriffsbildung aber überwiegend dem intellectuellen Factor verwandt, die Form des speculativen, apriorischen Wissens ist, — so folgt, daß in Beziehung auf das Wissen speculatives und empirisches Gebiet gleichgesetzt werden müssen. Man darf nicht sagen, alles Wissen sey nur in der Form des Begriffs gesetzt, und die einzelnen Dinge seyen das nichtseyende, nur scheinende, weil sie im Begriff nicht aufgehen — dieß ist die Einseitigkeit des Idealismus. Man darf auch nicht sagen, alles Wissen sey nur in der Form des eigentlichen Urtheils gesetzt, die einzelnen Dinge seyen das allein gewusste, die allgemeinen Dinge hingegen das nichtseyende, leere Formen — dieß ist die Einseitigkeit des Realismus. Dem gegenüber ist festzuhalten, daß es ein Wissen gibt mit dominirender Begriffsform, wobei das Urtheil nur als die *conditio sine qua non* erscheint, und ein Wissen mit dominirender Urtheilsform, wobei der Begriff nur als solche Bedingung erscheint *).

Und zwar wird unter beiden Formen dasselbe Seyn gewußt. Alles endliche Seyn geht also ebensowohl auf in dem System von Ursachen und Wirkungen, als in dem System der substantiellen Formen. Die lebendigen Kräfte (die verschiedenen Gattungen der lebendigen Wesen, und das System der elementarischen Kräfte des anorganischen Seyns), die wir als Begriffe auffassen, sind nur in der Totalität ihrer in Raum und Zeit verschiedenen Actionen, die wir als Urtheile auffassen.

Es ist also ebenso wahr, daß das ganze Seyn steht, als

Form des Bewußten sey, später aber S. 422 diese Unterscheidung wieder aufgegeben. Materiell macht übrigens dieß wenig aus, indem es Schleiermacher offenbar nur darum zu thun ist, den wahren Gehalt der verschiedenen historisch dargelegenen Vorstellungen von der Gottheit von seinem System aus zu deduciren, eben damit aber auch nachzuweisen, daß sie inadäquat sind, und in das Gebiet des Gegensatzes gehören.

*) Dial. S. 95—98. 410. 411. 466—468. 130 f.

daß das ganze Seyn in beständigem Fluß ist. Es ist Alles ebenso frei, als es nothwendig ist. Frei ist Alles, insofern es eine für sich gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist. Freiheit ist Ausschließelbselftentwicklung, Entwicklung des Seyns aus der Einheit zur bestimmten Vielheit. Die Erscheinung ist frei, sofern sie rein auf die Kraft bezogen wird. Nothwendig ist Alles, insofern es in das System des Zusammenseyns versflochten als eine Succession von Zuständen erscheint, das Seyn als ein sich gegenseitig durcheinander bedingendes. Nothwendigkeit ist, wo und sofern Erscheinung und Kraft in verschiedenem gesetzt ist. Je fester etwas als Einheit in sich begründet ist, um desto mehr bietet es den äußeren Kräften etwas dar, an das sie sich wenden können, und je mehr etwas von den äußeren Kräften afficirt wird, um desto mehr ist es aufgefordert, Alles, was in ihm der Möglichkeit nach begründet ist, auch zu realisiren. Freiheit und Nothwendigkeit sind jede das Maß der andern. Die Freiheit eines Dings ist das Ding ganz, und die Nothwendigkeit eines Dings ist das Ding auch ganz, nur von einer andern Seite angesehen. Jedes Ding ist, nur nach verschiedenem Maße, hierin ein Bild des Ganzen *).

Also doch wieder Spinoza! Oder heißt das nicht ebensoviel, als Def. VII. des ersten Buchs: *Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione?* Die Uebereinstimmung ist täuschend; aber doch nur auf den ersten Blick. Denn wo sagt Spinoza, daß Freiheit und Nothwendigkeit jede das Maß der andern sey? daß auf jedem Punkte des endlichen Seyns beider Gebiet gleich ist? Ist nicht vielmehr das Spinoza's Ansicht, daß Freiheit und Nothwendigkeit in umgekehrtem Verhältnisse stehen? Wenn man Schleiermacher's Freiheitsbegriff mit dem Spinoza's ohne Weiteres identificirt, so übersieht man ganz, auf welchem Wege er dazu gekommen ist. Die Betrachtung eines Dings als frei ist die Betrachtung im Begriffe. Der Begriff faßt das Ding wie es an sich

*) Dial. S. 127. 129. 132. 420. 513. 520 f. Ethik S. 64.

ist, als die innere, zeitlose Einheit aller seiner Aeußerungen. Die Betrachtung eines Dings als nothwendig ist die Betrachtung im Urtheil. Das Urtheil faßt das Ding in einem einzelnen Moment, in einer einzelnen Action, und diese ist jederzeit durch ein Anderes sollicitirt. Was heißt aber das anders, als: Frei ist das Ding an sich, nothwendig, sofern es zeitlich erscheint? Frei als noumenon, nothwendig als phaenomenon? Und sind wir damit nicht vielmehr wieder mitten im Kantianismus? Die Kritik der reinen Vernunft sagt: „Es fragt sich, ob es ein richtig-disjunctiver Satz sey, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne. — Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden. — So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibeln oder sensibeln Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.“ Der ganze Unterschied ruht also darauf, daß Schleiermacher an die Stelle der Unterscheidung von Intelligiblem und Erscheinung die von Begriff und Urtheil setzt. Da aber der Begriff nur dasjenige aussagt, was an sich der Möglichkeit nach im Dinge liegt, das Urtheil aber die Form des empirischen Wissens ist, da es Wahrnehmungen ausspricht, die Dinge als einzelne zum Gegenstand hat, — so ist es offenbar ganz dasselbe, etwas als Gegenstand des Begriffs, und als noumenon, etwas als Gegenstand des Urtheils, und als phaenomenon betrachten. Daraus erklärt sich dann einfach, daß Freiheit und Nothwendigkeit jede das Maß der andern ist. Denn beide, sofern sie als Quantum angesehen werden können, bezeichnen das Maß der Realität, die in einem einzelnen Ding gesetzt ist, die Fülle von unterschiedenen Bestimmungen, die in der Einheit desselben zusammengefaßt sind, das einmal als Kräfte in der zeitlosen Einheit des Begriffs, das andremal als Actionen in dem Ganzen der zeitlichen Erscheinung *).

*) Daraus erklärt sich auch, wie nach S. 99 im Urtheil eine Entwicklung des Seyns gesetzt seyn soll.

Fassen wir das bisherige zusammen, so ergibt sich mit Evidenz, daß das ganze System Schleiermacher's an dem Verhältniß hängt, in das er Wahrnehmung und Denken, Urtheil und Begriff setzt; daß darin die Grundlinien gegeben sind, die sowohl der Ethik als der Glaubenslehre ihre bestimmte Richtung anweisen, daß der ganze Charakter des Schleiermacher'schen Denkens hier in seinen Hauptzügen hervortreten muß. Versuchen wir in der Kürze dieß zu zeigen.

Um gleich beim nächsten stehen zu bleiben, so ist dem Begriff der Causalität seine Stellung und zugleich seine Grenze dadurch angewiesen, daß er aus dem Urtheil abgeleitet wird. Er hat also Bedeutung auf dem Gebiet des einzelnen Geschehens, des räumlichen und zeitlichen Zusammenseyns der Dinge. Er reicht soweit, als dieser empirische Zusammenhang reicht; es ist in ihm die Aufgabe enthalten, jedes einzelne Geschehen zu begreifen aus anderem Geschehen, jeden einzelnen Zustand eines Dings aus dem Gesamtzustand Aller. Darin liegt zweierlei: Einmal daß innerhalb dieses Gebiets der Begriff der Causalität überall so vollständig derselbe ist, als die Form des Urtheils eine und dieselbe ist; daß also gar keine Rede seyn kann von einem Unterschied verschiedener Ursachen, etwa mechanischer und freier, oder wie man sie sonst trennen wollte, sondern daß wir alles Geschehen zusammenzufassen befugt sind in Einen Naturzusammenhang, ja daß diese Einheit des Zusammenhangs im vollsten Sinn die copula zwischen Subject und Prädicat in jedem Urtheil ist. Ebenso gewiß ist aber auch das zweite, daß über dieß Gebiet hinaus der Causalitätsbegriff nicht erweitert werden darf, daß seine Grenze da ist, wo das Urtheilen, das Wahrnehmen aufhört. Er darf also insbesondere nicht dazu verwendet werden, durch Schlüsse das Gebiet der Erfahrung zu erweitern. Denn der Schluß dient ja zu nichts als zur Analyse der Begriffsverknüpfung. Es ist also immer nur uneigentlich gesprochen, wenn man von einer Causalität Gottes redet; es ist die unvermeidliche Irrationalität der Sprache, die den Causalitätsbegriff braucht, um ein Verhältniß auszudrücken, ihn als den geläufigsten zunächst nimmt. „Anderß als so, daß Gott allein Thätigkeit ursprünglich zugeschrieben wird, läßt sich doch das Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit gar

nicht ausdrücken" *). Denn der Causalitätsbegriff ist der Natur des Urtheils nach an die Zeit gebunden, und eine außerzeitliche Causalität für Schleiermacher der vollständigste Widerspruch. Wenn er also, um einen solchen zu eliminiren, den Satz aufstellt, daß die Abhängigkeit alles Einzelnen von Gott und die Bedingtheit durch den Naturzusammenhang Eines und dasselbe sey, so ist das nicht zu erklären aus einem Begriffe Gottes als der 'allgemeinen Causalität, vielmehr rein aus den Kantischen Prämissen; was schon daraus hervorgeht, daß Schleiermacher nirgends den Versuch macht, die Schwierigkeit eines regressus in infinitum zu lösen, wohl aber bei jeder Gelegenheit vor einer Auffassungsweise warnt, die die göttliche „Thätigkeit“ verendlicht und verzeitlicht.

Somit stehen wir, was das Gebiet des Urtheils und den damit zusammenhängenden Begriff der Causalität betrifft, ganz auf Kantischem Boden. Allein dem Urtheil liegt der Begriff zu Grunde, dem Seyn das im Urtheil gewußt wird, ein Seyn das im Begriff gewußt wird, der Veränderung und dem Wechsel ein Beharrliches und Zeitloses. Und in der Bestimmung dieses Gebiets tritt der Unterschied der ethischen Anschauungen Kant's und Schleiermacher's, der Unterschied ihres Freiheitsbegriffs heraus.

Für Kant wie für Schleiermacher ist der Causalzusammenhang der endlichen Dinge nur die zeitliche Erscheinung begrifflicher Einheiten; was an sich, zeitlos, ohne den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit im Begriff gesetzt ist, das explicirt sich in einer Reihe von Handlungen. Aber die intelligible Welt Schleiermacher's, um mich so auszudrücken, ist ganz anders constituirt als die Kant's. Kant's Dinge an sich zerfallen in zwei ganz verschiedene Klassen, die einen liegen der Natur, die andern den vernünftigen erscheinenden Wesen zu Grunde. Jedes einzelne Selbstbewußtseyn ist Erscheinung eines Dings an sich, eines noumenon; die zeitliche Entwicklung des menschlichen Lebens ist Folge des intelligibeln, schlechthin freien Actes der Selbstbestimmung, aus dem alles Einzelne folgt. Die einzelnen Subjecte aber sind von einander unabhängig, in monadischer Abgeschlossenheit, jedes sein eigener Grund. Allein für eine solche Aseität, für eine solche Freiheit des einzelnen Geistes hat Schleier-

*) Glaubensl. 2. Aufl. § 37, 1.

macher keinen Raum. Was für Kant aus moralischen Gründen feststeht, ist ihm aus theoretischen Gründen zweifelhaft. „Man kann nicht wissen, ob jedem einzelnen Bewußtseyn ein eignes noumenon zu Grunde liegt“ *).

Im Gegentheil — die Schleiermacher'sche Theorie über die Begriffe und das ihnen zu Grunde liegende Seyn führt nothwendig darauf, daß die einzelnen Subjecte auch als Einheiten aufgefaßt nur Erscheinungen einer höheren Kraft, des allgemeinen Geistes sind. Und hier ist der Punkt, wo sich Schleiermacher mit Hegel berührt. Denn der Sinn seiner Lehre von Kraft und Erscheinung **) ist kein anderer als der, daß der höhere Begriff die producirende Macht ist für den niederen, daß das Individuum durch die Art, die Art durch die Gattung, jeder untergeordnete Gattungsbegriff durch den höheren hervorgebracht wird. Allerdings liegt jedem menschlichen Leben als zeitlich sich entwickelndem eine Einheit, ein Begriff zu Grund; meine einzelnen Handlungen sind nur zeitliche Verwirklichung dessen, was zeitlos in meinem Begriff liegt; aber ich selbst bin nicht das intelligible, freie Ich Kant's, sondern nur Glied in einem System von Begriffen, in welchem mit logischer Nothwendigkeit jeder niedere vom höheren determinirt ist, der höhere das Gesetz für den niederen enthält. Und auch hier gilt es, daß Alles, was begrifflich gewußt wird, ganz auf dieselbe Weise als Kraft und Erscheinung gewußt werden muß. Faßt man also den Gattungsbegriff einer Thierklasse als das Gesetz, nach welchem alle einzelnen Exemplare producirt werden, so muß man auch den Gattungsbegriff des Menschen als das Allgemeine fassen, dessen Erscheinung oder modus der Einzelne ist, und das Verhältniß muß in beiden Fällen ganz dasselbe seyn. Der intelligible Act, der sich zeitlich explicirt, kommt also nicht dem einzelnen Subject, sondern der allgemeinen Vernunft, dem Begriff der Menschheit zu; aus diesem geht alles

*) Gesch. der Phil. S. 299.

**) Der Schleiermacher'sche Begriff der Erscheinung darf nicht schlechthin mit dem Kantischen identificirt werden. Kant spricht von Erscheinung nur in Beziehung auf Raum und Zeit; Schleiermacher kennt Begriffe, die als niedere die Erscheinung der höheren sind. Es klärt sich dieß dadurch auf, daß ihm alle Vielheit überhaupt nur durch die Materie gesetzt ist.

Einzelne hervor, er ist das Gesetz, dem der Mensch in seinem Thun folgt. Darum handelt die Ethik überall nur von der allgemeinen Vernunft, beschreibt die allgemeinen Vernunftkräfte, aus denen das Einzelne hervorgeht, wie die Naturwissenschaft die Naturkräfte; beiden sind die Begriffe das Wirksame und Handelnde. Der Begriff der Menschheit ist nur dann richtig gedacht und denkbar, wenn ihm im Seyn ebenso eine Kraft entspricht, deren Erscheinung die Einzelnen sind, wie dem Begriff eines Krystalls im Seyn eine Kraft entspricht, die die einzelnen Krystalle bildet.

Die Läugnung der Freiheit bei Schleiermacher beruht also nicht auf einem andern Begriff der Causalität, als ihn Kant hat, auch nicht darauf, daß ihm der Unterschied einer intelligibeln und einer erscheinenden Welt nicht zu Gebote stünde, sondern einzig und allein in der Consequenz, mit der er auch auf intelligiblem Gebiet die logische Unterordnung der Begriffe hypostasirt.

Wie von hier aus die Geschichte der Menschheit aufzufassen ist, ist von selbst klar. Man darf, um die begriffliche Einheit zu der dem Urtheil gegebenen Vielheit zu finden, nicht beim einzelnen Menschen stehen bleiben. Was auf dem Gebiete des geistigen Lebens hervortritt, ist That des allgemeinen Menschengesistes, jede Aeußerung geistiger Originalität und Ursprünglichkeit, die nicht aus dem umgebenden Kreise erklärt werden kann, zurückzuführen auf die ursprüngliche Schöpferkraft des Begriffs der Menschheit, oder der ihm zunächst untergeordneten Gattungsbegriffe der Nationalitäten. Diese Auffassung geht durch die ganze Glaubenslehre hindurch. Nur so tritt in das richtige Licht, warum so viel Gewicht darauf gelegt wird, die Sünde als Gesamthat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechts darzustellen; nur so wird der Satz begreiflich, daß der Mensch nicht auf seine eigene Natur handeln könne; nur so ist es kein Paralogismus, wenn Schleiermacher sagt, daß was nicht ohne des Menschen Willen in ihm fortwähret, auch durch ihn würde entstanden seyn. Denn ist im Einzelnen nur das Allgemeine wirksam, so ist seine zeitliche Stellung, jedes Vor oder Nach gleichgültig; aus ihm selbst kann nichts entspringen, und was in ihm wirklich ist, würde zu jeder Zeit in ihm wirklich geworden seyn, so gewiß er bloß Theil eines größeren Ganzen ist.

Dieselbe Auffassung in der Christologie ausführlich nachzuweisen, können wir uns um so eher ersparen, je bekannter der Satz ist, daß wir in ihm nur die höchste Entwicklung der in der menschlichen Natur liegenden geistigen Kraft zu sehen haben. Ebenso stark blickt durch Glaubenslehre und Sittenlehre an allen Punkten die Bedeutung durch, die dem unpersönlichen *πνευμα* als dem eigentlichen Agens, als der personbildenden Kraft beigelegt wird. Ein auf den ersten Anblick scheinbarer Einwand könnte freilich daher genommen werden, daß Schleiermacher energischer, als irgend sonst geschehen ist, das Recht der Individualität wahrt; aber eine genauere Analyse dieses Begriffs würde vielmehr zu dem Resultate kommen, daß gerade hier am deutlichsten zu Tage tritt, wie der Begriff der freien Persönlichkeit fehlt und an seine Stelle eine Differenzirung der allgemeinen Vernunft gesetzt wird, deren Grund einzig und allein in der Natur, in der räumlich und zeitlich verschiedenen Basis liegt, auf der die intellectuelle Potenz erscheint.

Ist aber dieß die richtige Auffassung, so wird Schleiermacher's Theorie von denselben Schwierigkeiten gedrückt, unter denen die Hegel'sche leidet; es ist dort wie hier das Verhältniß der an sich Einen Kraft des Begriffs zu Zeit und zeitlicher Vielheit ein unklares und undenkbares. Die treibende Macht der Geschichte soll der Begriff der Menschheit seyn, ein rein ideelles An sich, etwas Abstractes und Unwirkliches, das in der ebenso abstract gedachten Gottesidee keinen Halt findet; die Geschichte soll den Proceß der immer fortgehenden Verwirklichung der Idee darstellen, die aufeinanderfolgenden Heroen der Menschheit sollen immer höhere Entwicklungen jener Kraft seyn — und doch geht sie selbst nirgends in die Causalität ein, hat mit dem, was Schleiermacher selbst das Reale nennt, mit dem Besonderen in Raum und Zeit keine Gemeinschaft. Denn Alles, was in der Glaubenslehre von dem Einen göttlichen Rathschluß gesagt ist, der die ganze Geschichte bestimmt, fällt in sich selbst zusammen, sobald man bedenkt, daß der göttliche Wille sich nicht auf Einzelnes beziehen kann. In dieser Auffassungsweise tritt am deutlichsten Schleiermacher's Gegensatz gegen Spinoza hervor. Wenn dieser die Zweckursachen verwirft, und Alles auf die wirkenden Ursachen zurückzuführen für die allein philosophische Betrachtungsweise hält, so hat Schleier-

macher gerade die wirkenden Ursachen überall vernachlässigt, und alle Bedeutung dem Begriff zugeschrieben, der über und außer der Zeit stehend in der Totalität des Zeitverlaufs sich verwirklicht und erst am Ende wirklich wird, was er an sich ist. Wenn Spinoza alles Einzelne als *modus*, als Erscheinung der absoluten Substanz faßt, so ist für Schleiermacher gerade auf Gott der Begriff der Substanz so wenig als eine andre Kategorie anwendbar; die Gattungsbegriffe, die „allgemeinen Dinge“ sind die Substanzen, die Träger des niederen Seyns; gerade da, wo für Spinoza der Begriff der Substanz anfängt, hört er für Schleiermacher auf. Aus diesen fundamentalen Differenzen ergeben sich alle anderen Unterschiede.

Fassen wir beides zusammen, die Behandlung des Causalitätsgebiets, und die Bestimmung des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung auf dem Gebiet der Begriffe: so zeigt sich als die wahre und letzte Wurzel des Ganzen nichts Andres als die Auffassung des Zeitbegriffs, das negative Verhältniß, in welches das Ideelle, der Begriff, zur Zeit gesetzt wird, indem diese lediglich dem Realen zugewiesen, mit dem Raum zusammen zur Constitution des Begriffs der Materie verwendet wird. Nimmt man dazu, daß das Reale für Schleiermacher nur der Grund des wahrnehmbaren, auf die Organisation einwirkenden ist, daß ihm gegenüber als die reine Denkhätigkeit das Ideale steht, die zeitlos Eine Vernunftthätigkeit; bedenkt man, daß seinem idealistischen Zuge gemäß bei allem Bestreben beides, Ideales und Reales, gleichzustellen, doch das Hauptgewicht auf die ideale Seite fallen, dieser das wahre und wirkliche Seyn zukommen muß — dann sind alle Unterschiede in der That nur scheinbar, die bloß durch die Zeit gesetzt sind, etwas unwirkliches, an sich, für die begriffliche Auffassung nicht vorhandenes; Bewegung, Entwicklung, Wechsel löst sich in Nichts auf, sobald man die Dinge im Begriff *sub specie aeternitatis* betrachtet. Und dieß liefert den Commentar zur Auffassung des Gottesbewußtseyns als des sich selbst gleichen, zeitlosen, mit sich Einen, untheilbaren. Das Gottesbewußtseyn ist der Begriff des Menschen, die absolute Vernunft in ihrer Einheit. Der Begriff ist in jedem zeitlichen Acte mitgesetzt, aber nie ganz und nie rein. Dieß ist ebenso der wahre Grund

der negativen Auffassung der Sünde. Daß die Sünde für Gott nicht sey, ist nur der bildliche Ausdruck davon, daß sie im Begriff des Menschen nicht sey, daß sie nur der Zeit angehöre. Dieß erklärt auch, wie Schleiermacher doch an eine christologische Construction denken kann, an ein schlechthin vollkommenes Gottesbewußtseyn neben der menschlichen Entwicklung, an ein zeitloses Seyn der Gesinnung neben dem allmählichen Wachsthum der Fertigkeit. Das Zeitliche ist das an sich Richtige, die Realität kommt nur seinem ideellen Grunde zu. Aber dieselbe Betrachtung muß auch weiter führen. Ist das wahre Seyn nur das ewige, zeitlose der Begriffe, löst sich die lebendige Bewegung in die starre Ruhe eines Systems auf, in welchem keine andern als logische Verhältnisse mehr denkbar sind; ist ferner das System der Begriffe so constituirte, daß der niedere immer durch den höheren bestimmt, aus dem höheren durch Theilung hervorgegangen ist: so fragt man billig, woher denn das Theilungsprincip komme? In der Einen begriffbildenden Thätigkeit, in dem Idealen, kann es nicht liegen; so oft Schleiermacher eine solche Theilung vorzunehmen hat, recurriert er auf die „Natur“ als Princip der Vielheit (so in der Tugendlehre, in der Eintheilung der Religionen u. s. f.) — und es schrumpfte also auch die ganze Vielheit der Begriffe aus einer bloß scheinbaren Unterschiedenheit in einen einzigen höchsten zusammen, in allem wäre das wirksame Wesen nur Ein Begriff, Eine Substanz, die absolute Vernunft, als reine begriffbildende, Einheit in der Vielheit setzende Thätigkeit gedacht. Ideales und Reales verhielten sich nicht bloß wie das, was Grund des Intellectuellen und was Grund des Organischen ist, sondern, da alle Vielheit nur im Organischen, in der Materie gegründet seyn kann, auch wie Einheit und Vielheit. Weil beide, Einheit und Vielheit nie abstract für sich, sondern nur ineinander denkbar sind, darum ist ihre Identität Voraussetzung alles Denkens. Und an diesem Punkte treffen offenbar Spinoza, Fichte und Schelling zusammen; von hier aus kann man Schleiermacher nach dem Einen oder dem Andern nennen; nur vergesse man nicht, daß er seinen Ausgang von Kant genommen, und daß der Kosmismus, auf den seine Sätze nothwendig führen, einzig das consequent verfolgte Resultat der Kantischen Auffassung von Raum und Zeit ist.

Diese Vernichtung der Unterschiede und der Vielheit bricht an einzelnen Stellen durch. Allein im Ganzen des Systems hat Schleiermacher dieser Tendenz einen Damm entgegengestellt durch seine Auffassung des Subjects als eines empirischen, des Wissens als eines werdenden. Die Zeit, die in ihr gesetzte Vielheit behält ihr Recht doch wieder, weil sie das unmittelbar gegebene ist. Es kommt nirgends zur Isolirung des begrifflichen Denkens, zur Vernichtung der erfahrungsmäßigen Vielheit in der Einheit des Begriffs. Die Dialektik bleibt durchweg dabei, speculatives und empirisches Wissen, Denken und Wahrnehmung einander gleich zu stellen, unabhängig von einander zu halten, dem Gebiet des Urtheils Realität zu vindiciren. Sie hält sich in der Schwebe zwischen zwei entgegengesetzten Ansichten; sie gibt beiden Recht, und entzieht sich der Forderung, die eine der andern unterzuordnen. Sie stellt sich recht eigentlich in die Mitte zwischen Gott und Welt, Einheit und Vielheit. Dieß zeigt sich, wenn wir zum Schlusse noch die Behandlung der höchsten Ideen, Gottes und der Welt untersuchen. Das Resultat der bisherigen Entwicklung ist nämlich 1) negativ, daß wir die absolute gegensatzlose Einheit, die Identität des idealen und realen, die allem wirklichen Seyn und allem wirklichen Denken zu Grunde liegt, das absolute Urseyn, den transscendenten Grund unseres Wissens zwar immer voraussetzen müssen, aber ohne ein wirkliches Denken darüber vollziehen zu können, sofern das höchste, was wir in Begriff und Urtheil erreichen, immer noch den Gegensatz an sich hat. 2) positiv, daß in der Idee des Wissens die Durchdringung des begrifflichen und urtheilsmäßigen, speculativen und empirischen Wissens, und demgemäß die Einheit des Systems der Kräfte, der feststehenden Formen und des Systems der Actionen, der Causalität, gegeben ist. Diese Identität aber, die Einheit aller im Wissen gefundenen Gegensätze, des absoluten Subjects und der Gemeinschaftlichkeit des Seyns, der Krafteinheit und der Erscheinungsfülle, der Natur und des Geistes — diese Identität ist nichts anderes als die Idee der Welt. Diese bezeichnet also die Grenze unseres Denkens, aber sie ist ebendeshwegen nicht sein transscendenter Grund*). Auch

*) Dial. S. 161. 431 ff. 476. 523. 526.

sie liegt zwar außerhalb unseres realen Wissens; sie kann uns nie als Denkstoff, als Anschauung gegeben werden, in welcher speculatives und empirisches Wissen sich durchdrängen, wir kommen nie in den wirklichen Besitz der Totalität des Seyns; und insofern ist auch die Idee der Welt transcendental. Aber sie ist transcendental nur als Aufgabe, der wir uns immer mehr nähern, sie ist Grund unseres Wissens als eines fortschreitenden, die ganze Geschichte unseres Wissens ist eine Approximation zu dieser Idee; man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive vervollkommnung unseres Wissens, je mehr sich empirisches und speculatives durchdringen *). Und darum ist die Idee des vollkommenen Wissens, der Philosophie, die Idee der Weltweisheit. Sie ist in der wissenschaftlichen Gesinnung; in Beziehung auf das reale Wissen ist sie nur Princip der Kritik, der begleitenden Beziehung des speculativen und empirischen Wissens aufeinander, sofern im wirklichen Wissen beide immer relativ aufeinander sind. Die Kritik als Vergleichung des Wissens wie es ist mit der höchsten Idee des Wissens ist dasselbe auf wissenschaftlichem Gebiet, was Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens **).

Somit verhalten sich die Idee der Gottheit als der absoluten Identität mit Ausschluß aller Gegensätze und die Idee der Welt als der Einheit mit Einschluß aller Gegensätze für das Wissen wie der terminus a quo zum terminus ad quem. Die Idee der Gottheit als Voraussetzung vor allem Wissen ist das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich; die Idee der Welt ist das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Die Idee der Gottheit ist die Form jedes Wissens an und für sich, die Idee der Welt aber das Princip der Verknüpfung des Wissens.

Die Idee der Welt ist also, um auch hier mit Kant zu reden, regulatives Princip unseres Wissens, „ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze vor absolute Grenze gelten muß“, „ein Princip der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt“. Und zwar vereinigt sie in sich, was Kant mit seinen drei transcendentalen Ideen ausdrücken wollte.

*) Dial. S. 216 ff. **) S. 142 ff. 309.

An und für sich ist klar, daß sie durchweg die Stelle einnimmt, die bei Kant die Idee Gottes als selbstständiger, ursprünglicher und schöpferischer Vernunft hat, — denn was die Kantische Idee der Welterklärung leistet, die systematische Einheit der Natur, das ist eben der Inhalt der Schleiermacher'schen Weltidee; ja Schleiermacher hat nachgewiesen, daß der Kantische Gottesbegriff eines *ens summum* und *universalissimum* nichts anderes als der der höchsten Gattung, des allgemeinsten Dings, also einer der Gegenstände sey, die in der Idee der Welt gebunden sind. Was aber die Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit betrifft, so erklärt sich darüber Schleiermacher selbst: Freiheit und Unsterblichkeit muß sich jeder wundern als *Correlata* der Gottheit zu haben, da sie im Vergleich mit ihr nur etwas ganz untergeordnetes bedeuten. Sie sind aber nur hieher gehörig, insofern die Idee des Wissens und Gewissens*) als in allen identisch gedacht über die Persönlichkeit hinausgeht (= Unsterblichkeit), und inwiefern in derselben indirect die gleiche Geltung beider Functionen (nämlich der intellectuellen und organischen) und die Ursprünglichkeit des Begriffssystems in uns gesetzt ist (= Freiheit). Das heißt nichts anderes, als: die Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit sind nur besondere Ausdrücke für die Identität, die in der Idee der Welt allgemein gesetzt ist.

Die Idee Gottes aber ist regulativ als Princip der Form alles Wissens für sich. Jedes Wissen ist als solches vollendet, wenn es auf eine Einheit gebracht ist des Allgemeinen und Besonderen, des Idealen und Realen, des Seyns und Thuns, und diese Einheit ist nur zu denken durch die absolute Einheit, könnte ohne sie gar nicht vollzogen werden.

Und damit ist vom Standpunkte des Wissens aus die Bedeutung beider Ideen erschöpft. Dieß zeigt sich, sobald wir über das (objective) Verhältniß von Gott und Welt etwas aussagen wollen. Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind. Das Seyn einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen

*) Sofern nämlich das Wollen denselben transcendentalen Grund der Einheit von Seyn und Denken hat, wie das Wissen.

Denken, und ist doch nicht, wie alles wahrhaft transcendente seyn muß, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns transcendente Principien sind. Es läßt sich also nur so viel sagen, daß sie Correlata sind, eins nicht ohne das andere gesetzt werden kann; und in diesem nothwendigen Zusammendenken liegt auch, daß beides gedacht werde als ineinander aufgehend. Zu einem positiven Ausdruck ist nicht zu kommen. Es bleibt also nur bei dem, daß in ihrem Seyn in uns beide Ideen verschieden sind, daß wir zwischen dem Einen und dem Andern schweben. Die Operationen unseres Denkens wären ohne allen Grund, ginge es nicht immer von Gott aus, und auf die Construction der Welt hin. Es muß in unserem Erkennen eine beständige Beziehung auf beide statt finden; aber natürlich wird diese nicht gleich seyn. Die Richtung auf die Welt, isolirt, verliert die Idee des Wissens und wird phantastisch oder atomistisch; und die Richtung auf Gott, isolirt, verliert das Interesse am realen Wissen, und endet in das gymnosophistische Brüten über der Nasenspitze*).

Alein die Idee Gottes könnte nicht so regulativ seyn, wenn sie nicht zugleich constitutiv wäre — nicht im Kantischen Sinne, ein Princip den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern — sondern unser eigenes Seyn constituirend. Alle Wahrheit des Selbstbewußtseyns in seiner Zeitlosigkeit betrachtet hängt von dem Geßtseyn des Transcendenten in uns ab. Ebenso ist die Idee der Welt constitutiv in uns als der lebendige Trieb des Wissens, der Impuls, den wir uns gleichsam vor dem organischen Denken vorstellen. Es sind Principien, die im realen Proceß des Wissens in uns thätig sind**). Und so sind wir, wenn wir doch im Wissen den transcendenten Grund erfassen wollen, auf uns selbst angewiesen, darauf, daß wir ihn in unserem unmittelbaren Seyn und Selbstbewußtseyn haben, die Identität sind, die wir als an sich seynd nicht wissen können.

Damit offenbart Schleiermacher auf's Neue den rein subjectiven Charakter seines Denkens, daß er nämlich, durch und durch Idealist, seinen Ausgangspunkt einzig im Selbstbewußtseyn und näher in der Thatfache des Wissens genommen hat und demge-

*) Dial. S. 164 ff. 433 ff. 476. 526 f.

**) Dial. S. 161. 163. 171. 177. 437.

mäß die Forderung an sich stellt, aus diesem Princip heraus Alles abzuleiten. Und diesem Gesichtspunkt ist er auch da getreu geblieben, wo am meisten durch die ganze bisherige Metaphysik die Versuchung nahe lag, über das Subject hinauszugehen, in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt. Es wird darüber kein Wort weiter gesagt, als was dazu dient, anzugeben, wie beide Ideen in und für uns verschieden sind. Es widerstreitet den ersten Elementen der Schleiermacher'schen Erkenntnißlehre, irgend etwas über ihr objectives Verhältniß auszusprechen. Denn da weder die eine noch die andere Idee Gegenstand des Wissens ist, noch je werden kann, so kann auch ihre Relation nicht gewußt werden. Sie sind nur „innere nothwendige That.“

Von hier aus muß es also für mißverständlich erklärt werden, wenn man die Frage über Schleiermacher's Gottesbegriff darauf reducirt hat, ob es ein theistischer oder pantheistischer, der eines persönlichen oder unpersönlichen Wesens, eines Fatums oder einer geistigen Macht sey. Der Boden, auf dem man fragen kann, wie Gott zur Welt sich verhalte, wie die Welt aus Gott geworden sey und durch ihn bestehe, ist für Schleiermacher gar nicht vorhanden. Er sucht keine Erklärung der Welt aus dem Absoluten, keine Kosmogonie oder Theogonie, keine Theorie der Schöpfung oder der Rückkehr der Welt in Gott. Das Gebiet des Wissens ist ihm allein das Gegebene; er nimmt die Welt so, wie sie dem Selbstbewußtseyn gegenwärtig ist, ohne Anfang und ohne Ende; der Proceß des Wissens ist im Fortgang begriffen, und weiter als zur Reflexion auf diesen Proceß bringt es keine Philosophie, die sich selbst versteht. Was darüber hinausgeht, ist leere Mythologie, und verdankt sein Daseyn einem Handeln der Phantasie. Man kann deshalb auch nicht sagen, Schleiermacher lehre nur die Unerkennbarkeit Gottes, die Unzulänglichkeit unserer Kategorien, an sich könne der Gott, den er voraussetze, noch so oder so bestimmt seyn. Darauf ist einfach zu erwiedern, daß ein Seyn, das nicht für uns ist, überhaupt nicht ist, daß ein Gott außerhalb unseres Selbstbewußtseyns für Schleiermacher der vollkommenste Widerspruch, im eigentlichen Sinne ein Unding wäre. Man erkennt damit gerade das Wesentlichste, die bewußte Beschränkung auf den Kreis der Thatfachen des Selbstbewußtseyns.

Die Glaubenslehre sieht sich allerdings genöthigt, einen andern Ton anzuschlagen. Sie hat es mit bestimmten Begriffen über das Verhältniß von Gott und Welt zu thun; was eigentlich nur subjective Bedeutung hat, ist durch poetische, rhetorische, symbolische Darstellung objectivirt, und cursirt als Wissen. Damit muß sich die Dogmatik auseinandersetzen; und ihrem Begriff nach kann sie nicht anders als die Berechtigung objectiver Bestimmungen anerkennen, so lange sie sich nicht für philosophisches Wissen geben. Allein in der Behandlung der dogmatischen Begriffe tritt deutlich genug Schleiermacher's Ansicht heraus. Er verhält sich nur negirend, limitirend; die Lehrstücke von der Schöpfung und Erhaltung werden zwar nicht ganz ausgeleert, aber der objective Gehalt doch so verdünnt, daß zur rein subjectiven Ansicht Schleiermacher's nur ein kleiner Schritt ist. Wenn das Eine Causalitätsverhältniß Gottes zur Welt festgehalten wird, so ist dieß nur die unvermeidliche Uebertragung eines Begriffs, der in der Welt gilt, auf das Absolute, weil sonst überhaupt gar keine Aussage möglich wäre. Aber wir dürfen nie vergessen, daß alle Aussagen inadäquat sind, daß die Dogmatik also nur die Aufgabe haben kann, die Vorstellung ihrer objectiven Gültigkeit auf ein unschädliches Minimum zu beschränken. Vom Standpunkte des Wissens aus kann das Verhältniß von Gott und Welt nur aus dem Subject verstanden werden, das Auseinandertreten beider Begriffe repräsentirt nur die unerklärliche Doppelheit in unserem eignen Wesen. Wir sind Einheit des Selbstbewußtseyns, und doch eine Vielheit aufeinanderfolgender Momente; wir sind in der Zeit lebend und auffassend, und Alles, was uns gegeben ist, ist uns in der Zeit gegeben, und doch vermögen wir über die Zeit übergreifen und in der Einheit des Begriffs ihre Unterschiede zu vernichten; wir sind mit unserem leiblichen Seyn im Raum, und doch ist unser Ich die schlechthin punktuelle Einheit. So finden wir uns; das Eine hat soviel Realität für unsre Reflexion wie das Andere; wir können von keinem der beiden abstrahiren; wir schweben zwischen dem Einen und dem Andern. Unser Selbstbewußtseyn als sich selbst gleiche, untheilbare, gegensatzlose Einheit von Denken und Seyn ist repräsentirt durch Gott; unser Selbstbewußtseyn als Ort des Mannigfaltigen, als erfüllt mit einzelnen Wahrnehmungen

und Urtheilen, ist repräsentirt durch die Idee der Welt. Gott und Welt verhalten sich wie die Einheit des Ich und die Totalität seiner zeitlichen Acte. Wie das Selbstbewußtseyn nur wirklich ist in den einzelnen Acten, so der Gedanke Gottes nur in den Gedanken der Dinge. Es gibt kein Seyn Gottes außer der Welt. Wie das Selbstbewußtseyn immer erst im Werden ist, und nie die Totalität seiner Acte wirklich hat, nur im Uebergang ist von einem Moment zum anderen, so sind Gott und Welt immer zugleich relativ ineinander und außereinander. Wäre das Wissen vollkommen, unser Selbstbewußtseyn ein absolutes, dann wäre auch der Gegensatz von Gott und Welt aufgehoben*).

Das Eigenthümliche Schleiermacher's ist also nichts Anderes, als daß er vom empirischen Selbstbewußtseyn ausgeht, wie es im lebendigen Proceß ist, daß er seine beiden Seiten, die begriffliche Einheit und die zeitliche Vielheit zugleich festzuhalten strebt. Darin bleibt er Kant auf's Engste verwandt, daß er seine ganze Deduction auf die Auffassung des empirischen Ich mit seinem bestimmten Inhalt gründet. Darum ist ihm auch seine Dialektik nicht Wissenschaft, sondern Kunstlehre; und er tritt darin mit Bewußtseyn Schelling gegenüber, so viele Berührungspunkte er sonst mit ihm hat. Denn wie Fichte nicht vom empirischen Ich, sondern vom Begriff des Ich ausgeht, so Schelling nicht vom gegebenen, in seiner Endlichkeit und Beschränktheit wirklichen Wissen, sondern von der Idee des

*) Wird nicht Schleiermacher's Christologie am leichtesten verständlich, wenn man sie in Analogie mit diesem Verhältniß von Gott und Welt auffaßt? Christus ist die Voraussetzung des frommen Selbstbewußtseyns, der transscendente Grund seiner Selbstgewißheit, die Einheit des niederen und höheren Selbstbewußtseyns, der terminus a quo, von dem es immer ausgehen muß; die in ihm gesetzte vollkommene Einheit von Sinnlichem und Geistigem erscheint in jedem einzelnen Act als das ihn bedingende, ohne das er gar nicht zu Stande kommen könnte. Die Idee der Kirche ist der terminus ad quem; in ihr ist die vollkommene Einheit aller Gegensätze als Aufgabe, als Anzustrebendes gegeben; sie ist der Zweck, das Ziel, der Impuls im wirklichen Leben. Christus und Kirche — das sind die beiden Ideen, zwischen denen wir schweben; so lange unser Leben im Werden ist, fallen sie auseinander; wäre für das fromme Gefühl und durch das von ihm ausgehende Handeln die Idee der Kirche realisirt, so wäre auch Christus in ihr aufgegangen. Wir trennen beide nur im empirischen Leben.

Wissens, als Identität des Subjects und Objects. Von hier aus gewinnt Schelling zwei Ausgangspunkte für Natur- und Geistesphilosophie; Schleiermacher hat nur Einen, und der Gegensatz von Ethik und Physik ergibt sich ihm erst aus dem Gegensatz der intellectuellen und organischen Function, wie er ihn im empirischen Wissensacte findet.

Und mit wie klarem Bewußtseyn er diesen wesentlich kritischen Standpunkt allem Construiren gegenüber festhielt, mit wie nüchterner Besonnenheit er all sein Philosophiren nur als Reflexion auf das in der Wirklichkeit unmittelbar Gegebene gelten ließ, und jeder Tendenz zu dogmatischer Unfehlbarkeit den skeptischen Zaum anlegte, mit welch' unbefangenen Blick er über seiner eigenen Philosophie stand, mit welcher vorsichtigen Unentschiedenheit er überall auf die Kluft hinwies zwischen der gegenwärtigen Stufe des Wissens und der Idee der Weltweisheit, ein Philosoph im alten Sinne des Worts: das zeigt sich in dem Gedanken, der ihm auf diesem wie auf jedem andern Gebiete am eigenthümlichsten zugehört, in der Hervorhebung des individuellen Moments auch im Wissen. Weil das Wissen, das das absolut identische seyn soll, doch die individuelle Differenz an sich trägt, darum ist es überall nur ein relatives, der Correction bedürftiges. Daß das Individuelle in keiner Beziehung zum Wissen stehe, behaupten nur die, die nicht ausgehen vom Wissen als Thatsache in dem Einzelnen, sondern vom Wissen schlechthin. Allein schon daß alles Wissen nur in einer besonderen Sprache zu Stande kommt, beweist, daß es in seinem ganzen Umfang von der Differenz tingirt ist. Der kritische Proceß aber, der auf das Wissen gerichtet werden muß, um das Individuelle auszuscheiden, ist eine unendliche Aufgabe; er könnte nur zu Ende kommen, wenn auch die Totalität des Individuellen als solche mit ihren Gründen als eignes Seyn erkannt wäre, d. h. mit der Vollendung des Wissens überhaupt*). Darum ist die wahrhaft philosophische Gesinnung eben die, bei allem Glauben an die Idee des Wissens, und bei lebendiger Ueberzeugung von der Realität der Ideen Gottes und der Welt, doch in Beziehung auf jedes einzelne Wissen seiner Relativität sich bewußt zu bleiben, jeden Begriff, jedes Urtheil nur provisorisch und mit

*) Dial. S. 67 ff. 394 ff. 459. Vgl. 577 ff Ethik S. 168—176.

Vorbehalt der Correction gelten zu lassen. Die wahre philosophische Gesinnung ist die skeptische *ἐποχή*, die um der Realität der Idee des Wissens willen jede einzelne Erscheinung desselben für inadäquat ansieht, und mit dem absoluten Ueberzeugungsgefühl zurückhält. Jede Prätension auf Allgemeingültigkeit einer Philosophie ruht in der Sünde *). Dieß ist der stärkste Ausdruck des kritischen Charakters der Schleiermacher'schen Theorie. Dieß ist zugleich der tiefste und letzte Grund der Auffassung der Dogmatik als einer Wissenschaft, die der historischen Theologie angehört. Es gibt überhaupt nichts anderes als Geschichte, und jeder einzelne Moment sowohl der Philosophie als jedes andern geistigen Gebiets muß als vorübergehend, die ganze Entwicklung als asymptotische Annäherung an die Idee betrachtet werden.

Die Einheit und Mannigfaltigkeit in der neutestamentlichen Lehre.

Von Prof. Julius Röstlin in Göttingen.

I.

Die neueren Leistungen auf diesem Gebiete. — Vorfragen und Vorbemerkungen für die Behandlung unseres Gegenstandes überhaupt.

Häufig genug wird man im Leben und in der Wissenschaft des Christenthums die Erfahrung machen können, daß bedeutende Lebensgebiete erst dann zur Entfaltung gebracht, bedeutende Theile der allgemeinen christlichen Wissenschaft erst dann kräftig und vollständig bearbeitet werden, wenn auf dieselben erst eine dem Glauben gefährlich scheinende, ja wirklich ihn gefährdende und sogar offen ihn anfeindende Richtung sich geworfen hatte. Für's Bequemste könnte hier immer gelten, wenigstens Jeden, der wirklich dem Glauben treu bleiben will, im Voraus von der Betretung der neuen, gefährlichen wissenschaftlichen Gebiete und Bahnen zurückzuhalten; immer auch haben ja Viele, und zwar auch lauter Ge-

*) Dial. 164. 184. 191 ff. 438 ff. 542.

sinnte, zu diesem Mittel gegriffen und werden zu demselben greifen. Aber möglich ist, wenigstens innerhalb der evangelischen Kirche, die Durchführung eines solchen Verfahrens nie gewesen. Nicht bloß macht die Rücksicht auf diejenigen, deren Glauben so entschieden noch nicht ist, um auch ohne förmliche Widerlegung jener Gegner sich zu beruhigen, mit dem Versuche solcher Widerlegung auch ein wirkliches Eingehen auf jene Gebiete selbst nothwendig; sondern Viele treibt doch immer auch schon der positive, aus Gott stammende und im einfachen Wahrheitsinn wurzelnde Drang des Forschens zu selbstständiger Ergründung und Bearbeitung eines solchen Gebietes hin, auf welchem zwar Gefahren drohen, das aber als ein nothwendiger Bestandtheil im Ganzen der Wissenschaft endlich selbst auch so gewiß dem christlichen Glauben und Leben dienen muß, als Ein Gott das Christenthum und die Wissenschaft gestiftet hat, und das man viel besser, trotz allen etwaigen Strauchelns und Irrens, nach Gottes Wink und Verordnung betritt, als eigenmächtig aus Kleingläubigkeit von sich fern hält. Und wirklich, wenn nur erst dergleichen treue und gewissenhafte Arbeiter eine anhaltende, eindringende und umfassende Wirksamkeit auf demselben versucht haben, so folgt dem Bewußtseyn der Pflicht, in welchem man es betrat, bald Befriedigung und Freude darüber, daß das neue Gebiet erschlossen wurde, weil mittelst desselben die ächte christliche Wahrheit, anstatt gefährdet zu seyn, nur noch tiefer und voller einem geistlich gearteten Blicke sich darstellt.

Raum wird man ein treffenderes Beispiel für einen solchen Verlauf der Dinge anführen können, als die neuere Entwicklung der neutestamentlichen Theologie. Es ist ja nicht zu läugnen: sobald diese Wissenschaft zu ihrem selbstständigen Rechte kommt, d. h. sobald man geistlich den Inhalt des Neuen Testaments an sich, abgesehen von der ihm in der Kirche gegebenen Gestalt, zu ermitteln und ferner nicht minder den Inhalt der einzelnen neutestamentlichen Schriften für sich und gerade auch mit den zwischen den einzelnen Schriften stattfindenden Differenzen in's Licht zu stellen sucht, so liegt zunächst die Befürchtung nahe, eine solche Untersuchung möchte dem Interesse derjenigen dienen, welche die kirchliche Lehrform als eine nicht wahrhaft biblische auflösen wollen, oder vielmehr zuletzt derjenigen, welche gleichermaßen die kirchliche

Lehre wegen ihres Unterschieds von der biblischen wie die biblische wegen des Unterschieds zwischen der Lehrform der verschiedenen biblischen Schriftsteller als eine bloß endliche, beschränkte, theils schon überwundene, theils immer mehr zu überwindende meinen darstellen zu können. Es bedarf auch keiner ausdrücklichen Hinweisung darauf, wie eine solche Richtung bis zu den äußersten Extremen hin den Untersuchungen über den neutestamentlichen Lehrinhalt von älterem und neuerem, vulgärem und speculativem Rationalismus gegeben worden ist. Aber wie weit ist, gerade während man von dieser Seite her ein in sich geschlossenes vollständiges System kritisch historischer Auffassung der neutestamentlichen Geschichte und Lehre erbaut zu haben versicherte, indessen auch auf der andern Seite das Werk vorangeschritten; wie gehen jetzt gerade auch Solche, welche dem soeben erwähnten Gebrauche unsrer Wissenschaft entgegenarbeiten wollen, doch selber mit wahrer Reizung und Liebe in die Eigenthümlichkeiten des neutestamentlichen Inhaltes und in die Unterschiede desselben ein; wie hat auch unter ihren Händen der Stoff schon eine so lebendige, einheitliche, in sich harmonische Gestalt gewonnen. Und bietet nicht die neutestamentliche Theologie in solcher selbstständigen Gestalt auch gerade der Begründung und Darlegung der christlichen Lehre an sich ein viel besseres Fundament als da, wo man sich auf eine unselfständige Sammlung von Beweisstellen für unmittelbare Begründung jener Lehre beschränkt und diese Stellen nur möglichst gleichmäßig in einer Schrift wie in der andern zu finden sucht? wird nicht so auch erst eine rechte Grundlage dargeboten für eine solche Betrachtung des Christenthums in seinem geschichtlichen Entwicklungsgange, bei welcher gleich sehr für eine mannigfaltige, auch fernerhin in Unterschiede sich theilende und auch eben hiedurch fortschreitende Entwicklung Raum gegeben, wie der Eine die ganze Entwicklung beherrschende und dem Princip nach schon vollkommen im Neuen Testament ausgeprägte unvergängliche Geist zur Anerkennung gebracht wird?

Mit dem Bisherigen ist ausgesprochen, daß wir hier nur von neutestamentlicher Theologie im engsten Sinne des Wortes reden, — von ihr, welche Schmid (bibl. Theol. d. N. T. S. 1) als historisch-genetische Darstellung des in den Schriften des neuen Testaments

enthaltenen Christenthums definiert und Hahn (Theol. d. N. Test. I. S. 3) geradezu als eine rein historische Wissenschaft bezeichnet; nicht von den Bestrebungen derjenigen, welche, nachdem sie in Hingebung an die Schrift und im Geiste derselben die Schriftwahrheit in ihrem Mittelpunkt erfaßt haben, nun diese gesammte Wahrheit unmittelbar als Ein Ganzes ohne weitere Rücksicht auf die in der geschichtlichen Offenbarung derselben hervortretenden Unterschiede darstellen wollen oder gar schon unmittelbar darauf ihr Augenmerk gerichtet haben, wie diese Schriftwahrheit einem ganzen, an die kirchlichen Bekenntnisse sich anschließenden, wissenschaftlich ausgeführten dogmatischen Systeme eine wahre und einheitliche Grundlage darbiete; wir reden nicht von biblischer Dogmatik oder von Beziehung des Schriftinhaltes auf ein dogmatisches System. Es können daher hier auch Werke, wie Hofmanns Schriftbeweis oder Beß's Logik der christlichen Lehre nicht gemeint seyn; wir sehen nicht ein, wie Hahn, nachdem er jene Definition vorausgeschickt, dieselben überhaupt noch als „Darstellungen der biblischen Theologie des Neuen Testaments“ aufführen kann.

Unter den neueren Darstellungen jener Theologie aber hat ohne Zweifel die Schmid'sche von selbst schon die meiste Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Nachdem Neander in ähnlichem Geiste, wie es bei Schmid geschieht, die apostolischen Lehren behandelt, aber mehr nur schildernd entfaltet, als jedes einzelne und alle zusammen in organischer Einheit dargestellt und ohnedieß die Lehre Jesu hiemit noch nicht zu Einem Ganzen verbunden hatte, bietet Schmid die erste vollständige Gesamtdarstellung von einem Standpunkte aus, der zugleich ein ächt biblischer und ein ächt kirchlicher seyn zu können die Ueberzeugung hat; und wir können sagen: davon, daß die Ergebnisse richtiger geschichtlicher Untersuchungen über Einheit und Unterschied der Neutestamentlichen Lehren jenen Standpunkt selbst nur zu befestigen, nicht zu erschüttern geeignet sind, spricht sich in seinem ganzen Buche eine freudige Gewißheit aus. Wir haben von diesem Werke an einem andern Orte (Stud. u. Krit. 1856 S. 1) des weiteren gesprochen, und hiebei nicht bloß auszuführen gesucht, welchen Werth es habe, sondern auch anzudeuten, nach welchen Seiten hin es weniger genüge; im Nachfolgenden werden wir gerade aufs Letztere mehrfach zurück-

kommen müssen. Jedenfalls aber ist es schon als das erste, ja bisher einzige vollständige Werk dieser Art vor allen andern zu nennen.

Reich war nun gerade vollends von der Zeit an, in welcher dieses Werk entstanden ist, die Arbeit Gleichgesinnter auf demselben Gebiete. Veröffentlicht wurde noch vor ihm Lechler's „apostolisches und nachapostolisches Zeitalter“ (1851), wo zwar, gemäß der Aufgabe, welche dieser Arbeit gestellt war, die Lehre Jesu gar nicht und die Lehre der andern Apostel außer Paulus weniger an sich als vielmehr nur in ihrem Verhältniß zu der paulinischen näher erörtert wird, dasjenige indessen, was nur in Kürze und ohne systematische Einheit aus jeder derselben zur Sprache kommt, doch auch so durch den überall herrschenden Charakter verständiger, gewissenhafter und mit Liebe vorgenommener Prüfung die Wissenschaft erfreulich zu fördern dienen wird. *)

Ferner erschienen noch vor Schmid's Buch Lutterbeck's „Neutestamentliche Lehrbegriffe“ (1852), richtiger bezeichnet durch den andern, umfassenderen Titel: „Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben“. Die Ausführung des „Christlich apostolischen Lehrkreises“ fällt erst dem vierten und letzten Buche zu, Bd. II. S. 122. Wir bekennen im Voraus offen, daß wir, Schmid's und Lutterbeck's Werk zusammenhaltend, in dem, was dieser hiebei als eigenthümlich voraus hat, wirklich richtige Gesichtspunkte und Darstellungen meist nicht zu finden vermögen. Ein Hauptschaden des Buches scheint uns zu liegen in einem Hereinziehen der Begriffe einer christlichen Speculation, der wir an sich keineswegs entgegentreten, unter die geschichtlichen Untersuchungen und ferner in einer merkwürdigen Verbindung von Einflüssen neuerer negativer Kritik, dergleichen z. B. in einer übertriebenen Betonung vom Judenthume und Petrinismus des Matthäus, vom Judenthume der Apokalypse, vom vermittelnden Lehrtypus des Markus, von der Unselbstständigkeit des ersten Petribriefes sich kundgibt, mit gar weit gehenden posi-

*) Seit obige Zeilen geschrieben sind, ist dieses Werk in zweiter, umgearbeiteter und bereicherter Auflage erschienen, in welcher der umfassendere Gesichtspunkt durchgeführt ist. Anm. d. Herausg.

tiven Voraussetzungen, nach welchen nicht bloß z. B. die Aechtheit des zweiten Petribriefes ohne Weiteres angenommen, sondern auch, allerdings nicht ohne Versuch, es wahrscheinlich zu machen, die Existenz und weite Verbreitung einer vollständigen Sammlung der paulinischen Briefe schon für die Zeit des Jahres 64 behauptet wird (a. a. O. S. 181). Aber bei all dem hätte das Werk verdient, mehr, als bisher der Fall gewesen zu seyn scheint, unter evangelischen Theologen beachtet zu werden als das aus der katholischen Kirche stammende Zeugniß eines Geistes, der in selbstständiger, ächt wissenschaftlicher Forschung demselben Ziele wie die andern hier erwähnten Männer nachstrebt.

Am meisten war in früheren Darstellungen der sogenannte petriniſche Lehrbegriff zu kurz gekommen; Neander hatte ihn zu wenig als einen selbstständigen und eigenthümlichen angesehen, als daß er ihn überhaupt eigens ausgeführt hätte. Dagegen hat Schmid ihn als gleich berechtigt, nämlich als gleich wesentliches Glied im Gesamtorganismus der apostolischen Lehre, neben den des Jakobus, Paulus und Johannes gestellt. Und seither hat Weiß („der petriniſche Lehrbegriff“ 1855) ihn zum Gegenstand einer eigenen, sehr umfassenden und sehr eingehenden Untersuchung gemacht, in welcher er jene, schon von Schmid für ihn in Anspruch genommene selbstständige Bedeutung erst wirklich recht, wenn auch in anderer Weise als Schmid, für ihn erwiesen zu haben glaubt. War schon bisher der petriniſche Lehrbegriff zwischen den des Jakobus einerseits und den paulinischen und sodann den johanneischen andererseits gestellt worden, hiebei aber der Unterschied vom paulinischen weit weniger klar und sicher als der Unterschied von des Jakobus Lehrbegriff an's Licht getreten, so erscheint nun bei Weiß auch jener dadurch für ihn vollkommen gesichert, daß er selbst, der allerdings besonders in der Auffassung von Christi Werk dem paulinischen zunächst steht, in Betreff einer Grundfrage, nämlich der Frage über das specielle Verhältniß des messianischen Heiles zu Israel, mit dem des Jakobus auf einen immer noch einseitigen judenchristlichen Standpunkt gestellt wird. Diejenige Eigenthümlichkeit desselben, welche Weiß im ersten Abschnitt seiner Schrift ausführt, nämlich die Stellung und Bedeutung, welche Petrus im christlichen Leben der Hoffnung gebe, ist jeden-

falls eine so grundwesentliche nicht, als diejenige, welche in dem Abschnitt „Petrus, der Apostel der Beschneidung“ uns vorgeführt wird: Petrus hatte zwar mit den andern Zwölfen keineswegs verkannt, daß, schon gemäß den alttestamentlichen Weissagungen, auch die Heiden einst sollten zum messianischen Heile hinzugeführt werden; aber er hatte, ebenfalls auf Grund jener Weissagungen, vorausgesetzt, daß zuvor Israel im Ganzen des Heiles müsse theilhaftig geworden seyn, hatte daher in der Existenz einer selbstständig eingerichteten Heidenkirche nur einen Widerspruch sehen können gegen jene Alleinberechtigung der Juden in der Christengemeinde als dem wahren Israel, worin die noch vor der Zeit so wie Cornelius aufgenommenen Heiden höchstens ein verschwindendes Moment hätten bilden können, — und hatte nun zwar, als Gott durch die überraschend schnellen Erfolge der paulinischen Heidenmission einen andern Willen offenbarte, diesem in demüthiger Inconsequenz sich unterworfen, konnte aber doch in jener Mission trotz der von ihm anerkannten factischen Berechtigung derselben sich nicht heimisch finden und hatte auch an die kleinasiatischen Gemeinden, welchen der 1. Petribrief bestimmt ist, nur als an solche geschrieben, deren ganze eigentliche Substanz damals (vor Paulus' dritter Missionsreise) noch durch's judenchristliche Element gebildet wurde und in denen das heidenchristliche wirklich noch als verschwindendes Moment aufging. — Wir bedauern, mit dieser Ansicht von Weiß gerade den eigenthümlichsten Grundgedanken seiner Schrift auf's Bestimmteste verwerfen zu müssen. Was die übrigen Zeugnisse des Neuen Testaments über Richtung und Haltung des Petrus gegenüber vom Heidenthum betrifft, so glauben wir in der Weiß'schen sowohl als in der Baur'schen Ansicht von dem den Apostel damals noch beherrschenden Judaismus einen einfachen Widerspruch gerade auch gegen denjenigen Schriftabschnitt zu finden, auf welchen Baur am meisten baut, gegen Galat. 2, — einen Widerspruch nämlich gegen jenes ἐθνικὸς εἶναι, welches Petrus in Antiochien unbedenklich sich erlaubt hatte und von welchem sehr wohl begreiflich ist, wie es, auch wenn er es aus Ueberzeugung that, Jüdaiſten gegenüber ihn in ängstliche Verlegenheit bringen, nicht aber wie er zu demselben gegen seine, seiner Mitapostel und der ganzen Muttergemeinde Ueberzeugung bloß

durch Paulus oder durch Antiochener sich verführen lassen konnte. Was ferner eine, statt auf die geöfifnete Erkenntniß einzugehen, vielmehr nur in Inconsequenz sich bewegende Haltung, wie sie Weiß dem Apostel beilegt, an sich betrifft, so müssen wir sie eben so unbegreiflich finden, als dieß Baur in dem gegen Weiß gerichteten Aufsatze seiner Jahrbücher 1856 S. I. thut. Was endlich den Inhalt des Briefes selbst anbelangt, wo Alles auf die Frage, ob er nur an judenchristliche Gemeinden als solche gerichtet seyn will, hinausläuft, so werden wir die Gründe, mit welchen Weiß diese Frage bejaht, theilweise unten zu besprechen haben, glauben aber, falls die andern Gründe nicht ganz unbeweisbares Gewicht haben sollten, schon aus einzelnen Stellen wie 1, 14. 1, 18. 4, 3., trotz Allem, was Weiß hiegegen gesagt hat, die Nothwendigkeit einer Verneinung der Frage erschließen zu müssen. Wir fragen bei 1., 14: sollte wohl der Apostel auch die Hingebung der Juden an „Lüste“ eine in Unwissenheit geschehene genannt haben? Bei 1, 18.: sollte der vorchristliche Wandel der Juden überhaupt, unter denen ja doch allenthalben auch „vor Gott fromme“, „ächte Israeliten“ wandelten (Luk. 1, 6. 2, 25. Joh. 1, 48.), und unter welchen Paulus (2 Tim. 1, 3. Apostelgeschichte 23, 1.) schon „von den Voreltern her“ gewissenhaften Gottesdienst gleichsam ererbt zu haben bekannte, schlechthin als ein eitler bezeichnet werden? Bei 4, 2. 3.: wann anders als da, wo von Heiden die Rede ist, wird das Sündenleben so, wie dort geschieht, bloß als ein Leben in den eigentlichen Fleischesünden bezeichnet? gerade Röm. 1, 2., worauf Weiß (S. 113) sich beruft, ist ein Beweis, wie Paulus, wo er Juden straft, keineswegs nur Jenes oder auch nur zuerst und zumeist Jenes ihnen vorhalten will; ferner: wo wird ohne eine im Zusammenhang liegende Erklärung das Wort „Gözendienst“ gerade nicht vom eigentlichen Gözendienste, sondern bloß in einem abgeleiteten, weiteren Sinne gebraucht? und warum soll es denn „gewiß wunderlich“ (S. 112) seyn, wenn Petrus Solchen, die Heiden waren, vorwirft, den Willen der Heiden, d. h. allerdings gerade auch ihren eigenen Willen, der eben um seines heidnischen Charakters willen ein gotthwidriger war und jetzt sammt dem allgemeinen Willen der Heiden ihnen fremd und ein Abscheu seyn mußte, gethan zu haben? — Allein es entzieht solcher Wider-

spruch dem Verfasser seinen Ruhm nicht, selbstständiger, umfassender und genauer als irgend einer seiner Vorgänger den Inhalt jener apostolischen Schrift durchforscht zu haben. Und er soll uns auch keineswegs hindern, die Schrift desselben ohne alles Bedenken in Hinsicht auf ihren Geist und ihr Streben den sonst hier genannten beizuordnen. Weder dem Christenthum noch der Wissenschaft dürfte der Ton förderlich seyn, in welchem neuerdings über ihn abgeurtheilt worden ist als über einen, der wegen der Verwandtschaft seiner Resultate mit denen der „Tübinger Schule“ zwei Herren diene und, wenn er nicht seine Stellung ändere, der Geschichtsbetrachtung dieser Schule werde entgegengetrieben werden (Wiesinger, der erste Brief des Apostel Petrus, Olshaus. Comm. Bd. VI, Nachtrag). Nur um so mehr glauben wir die so eben gegebene Erklärung über den Geist, welcher dennoch das Buch durchdringt, aussprechen zu müssen. Mit der Art, wie Weiß die im Petribrief ausgeprägte Stufe der Heilserkenntniß bestimmt, sind wir nicht einverstanden. Aber sicher ist, daß auch schon bei den ersten Organen der christlichen Offenbarung in ihrer Erfassung des Einen Lebens und der Einen Wahrheit überhaupt eine wirkliche Verschiedenheit der Formen und Stufen anzuerkennen ist. Die Eigenthümlichkeit der hier erwähnten Theologen aber ist, daß sie wirklich dort überall Zeugnisse einer in sich einigen Wahrheit und in der Reihe der Zeugen selbst eine zwar nur allmähliche, aber durch Gottes Geist bestimmte und von Gott selbst verordnete Entwicklung sehen.

Bereits die Schrift von Weiß benützend aber gleichfalls jenen Ergebnissen widersprechend ist endlich neuestens Meßner auf dem von Neander und Schmid gebahnten Wege wieder zu einer vollständigen Bearbeitung wenn auch nicht von der neutestamentlichen Theologie, so doch von der Lehre der Apostel geschritten (Lehre der Apostel, 1856). Sein Vorwort selbst sagt: „Dieses Werk schließt sich eng an die Bearbeitungen von Neander und Schmid an; auf diese ist daher auch durchgängig die meiste Rücksicht genommen worden.“ Wer Tadel gegen das Buch erheben will, wird ihn am leichtesten hieran knüpfen, — wird dem Werke Mangel an Originalität vorwerfen. Es kommt hiezu die sehr schlichte Form der Darstellung, die von einer modernen, lei-

der auch bei gläubigen Theologen neuerdings nur zu häufigen Geistreichthuerei sich so fern als möglich hält, freilich aber mitunter auch nicht ganz von ermüdender Eintörmigkeit; und ferner die Art des bescheidenen Verfassers, das, was er füglich sein nennen kann, nicht eben als solches an's Licht zu stellen. Eine stärkere Berücksichtigung auch von andern neueren Werken und zwar namentlich auch von Werken der negativen Richtung hätte allerdings wohl oft noch zu größerer Schärfe der Ausführung veranlassen können, — mitunter zu schärferer Anerkennung vorliegender Schwierigkeiten, zugleich jedoch auch zu schärferer Entfaltung sicher zu ermittelnder Wahrheit. Aber auch das Lob der Schrift wird sich zumeist auf jenen Anschluß zu beziehen haben. Denn was bei Meander und Schmid jedenfalls nur erst unvollständig, bei Meander besonders ohne die nöthige Einheit, bei Schmid großentheils ungleichmäßig und beim paulinischen und johanneischen Lehrbegriff ohne das genügende Eingehen dargeboten wird, ist hier in sorgfältigen Untersuchungen und Prüfungen ausgeführt und seinem ganzen Umfange nach gleichmäßig zusammengefaßt. Und es ist das geschehen in einem Geiste ganz wie jene Männer ihn wünschten, — im Geiste unbedingter Hochachtung für das behandelte Schriftwort und ruhiger, gewissenhafter, treuer Besonnenheit. Zur Besprechung und Prüfung einzelner Hauptpunkte im genannten Werke, die es meist gerade mit dem Schmid's gemein hat, soll diese Abhandlung in ihrem weiteren Verlaufe führen.

Absichtlich war bis jetzt von G. L. Hahn's ausführlicher „Theologie des Neuen Testaments“, obgleich der erste Band schon 1854 erschien, noch nicht die Rede: nicht bloß deswegen, weil die unvollendete Gestalt des Werkes, das seither noch nicht fortgesetzt wurde, eine ganz klare Einsicht in den Charakter desselben noch nicht zuzulassen scheint, sondern auch deswegen, weil der bisher veröffentlichte Theil den Anschein geben könnte und wohl auch für das Urtheil Vieler wirklich gegeben hat, als ob das Werk der Richtung, welcher die bisher genannten angehören, vielmehr entgegen träte als sich anschlöße. Denn jener ganze erste Theil hat, indem er schon eine ausgeführte Lehre von Gott, von der Person und auch dem Werke Christi, von der Welt und dem Menschen, und auch schon von Erwählung und Vollziehung der

Erwählung gibt, hiebei das, was die Schriften der einzelnen Apostel für sich bieten, nicht auseinander gehalten. Und während die bisher besprochenen Werke für jedes eigenthümliche apostolische Lehrganze aus dem Princip desselben auch eine eigenthümliche Gliederung abzuleiten versucht haben, wird die Darstellung, welche Hahn der von ihm vorausgesetzten gemeinsamen apostolischen Grundanschauung gibt, von dem gerechten Vorwurfe getroffen, daß ihr Inhalt nur nach einem ganz abstracten Schema geordnet sey (Meffner S. 39). Eigenthümlich verdient dieses Schema allerdings genannt zu werden, sofern, abweichend von jeder uns sonst bekannten Darstellung des biblischen Lehrinhaltes, die Lehre von Welterschöpfung und Weltzweck, von der Erwählung und ihrer Vollziehung, von Person und Werk Christi, schon in die Lehre von Gott, nämlich in den der Lehre von der Welt vorangeschickten Abschnitt über das göttliche Wesen in seiner Beziehung zur Welt als an den ihnen gebührenden „eigentlichen Ort“ (S. VII) gezogen werden, wobei denn z. B. noch vor gründlicher Bestimmung der Menschennatur die Menschwerdung des Sohnes erörtert werden soll und wobei es, wie an Voraussgreifen, so auch an den auffallendsten Wiederholungen nicht fehlen konnte (sie sind zum Theil noch ausgedehnter als auch bei jenem Gange der Darstellung nöthig gewesen wäre: vgl. z. B. die Wiederholung von S. 53 unter S. 100 S. 233). Was man aber auch von dieser Eigenthümlichkeit halten mag, — zum Charakter des Abstracten, Unlebendigen, welchen das ganze Schema trägt, hat sie nur noch mehr beigetragen. — Allein es wäre doch unrichtig geurtheilt, wenn man schon deshalb dem Werke von Hahn den bisherigen gegenüber eine wesentlich andere rückwärts schreitende Grundrichtung beilegen würde. Für die „Darstellung der Art und Weise, in der sich bei der wesentlich Einen Grundanschauung doch verschiedene Lehrbegriffe haben ausbilden können“ und für die „Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe als der Bewusstseynsgestalten, welche aus dieser Entwicklung hervorgegangen sind“ (S. 20), wurde ja zum mindesten noch ein ganzer zweiter oder eigentlich zweiter und dritter Haupttheil vorbehalten, und die Grundzüge für die Bestimmung und Einteilung jener verschiedenen Gestalten sind bereits gegeben (S. 23). Wie weit freilich für eine „große Mannigfaltigkeit und Verschie-

denheit der Anschauung", welche zwischen jenen stattfinden soll, der erste Theil wirklich noch Raum gelassen hat, vermögen auch wir aus diesem noch nicht zu ersehen; daß wir das, was dieser Theil als Gemeinsames hinstellt, größtentheils keineswegs als solches anzuerkennen vermögen, wird unten gezeigt und mag hier auch im Voraus schon mit Entschiedenheit bemerkt werden. Aber wenigstens die so bestimmt ausgesprochene Anerkennung davon, daß eine solche Verschiedenheit überhaupt vorhanden und durch die Entwicklung nothwendig gefordert sey, und die Absicht, dieselbe eigens und eingehend zu verfolgen, stellt das Werk immer noch in dieselbe Classe mit den vorigen. Auch zeigt schon der erste Theil, daß der Verfasser, so übermäßiges Dogmatistiren man ihm auch vorwerfen mag, doch keineswegs durch eine orthodoxe dogmatische Befangenheit in selbstständiger Erforschung des Schriftinhalts sich will hemmen lassen; so definiert er z. B. die Rechtfertigung (S. 169) in einer Weise, welche nicht die ächt kirchliche ist, und von welcher wir selbst früher in der gegenwärtigen Zeitschrift zu zeigen versucht haben, daß sie auch die ächt paulinische nicht sey; so scheut er sogar, bei der Christologie, sich nicht den Satz auszusprechen, daß nach neutestamentlicher Anschauung auch in Christus von seinem eigenen Fleische Versuchungen ausgegangen seyen (S. 209). — Zu bemerken ist endlich, daß einer großen Anzahl von Lehrpunkten, welche in jener Ausführung der apostolischen Grundanschauung bei Hahn mit Anschluß an bestimmte neutestamentliche Aussprüche zur Erörterung kommen, in den zuvor erwähnten Darstellungen eine solche nicht zu theil wird; man vergleiche die Lehre von Gott, von den Engeln, vom Menschen, — gerade solche Punkte, bei denen am meisten eine gemeinsame Grundanschauung sich wird nachweisen lassen. Glaubt man sie so, wie es bei einer von vorn herein trennenden Behandlung der Lehrbegriffe zu geschehen pflegt, übergehen zu können, so müßte doch wenigstens ausdrückliche Rechtfertigung hiervon gegeben werden.

Durch die bisherigen Leistungen ist die Aufgabe nahe gelegt, die Ergebnisse derselben nunmehr zu überschauen und zu vergleichen. Wenn wir, statt dieß einfach zu thun, hier vielmehr erst noch prüfend auf die Grundfragen eingehen, so muß das Recht dazu, dieß noch nach all jenen Vorarbeiten zu thun, unser Versuch durch

sich selbst nachweisen. Er wird aber, weil zunächst in den apostolischen Lehrbegriffen solche feste Ausgangspunkte sich finden werden, welche allgemeinere Anerkennung erwarten dürfen, und weil erst von da aus dann eine Feststellung von Jesu eigentlicher Lehre und ihrem unterscheidenden Charakter sich erreichen läßt, — zunächst eben auf jene Lehrbegriffe sich beziehen müssen; auch hat ja unter den genannten Schriftstellern nur Schmid eine Darstellung der Lehre Jesu selbst gegeben.

Unsere Aufgabe muß uns zu einer Vergleichung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe unter einander führen, um von da aus, sowohl worin ihre Einheit beruhe als worin ihre Mannigfaltigkeit bestehe, festzustellen. Aber noch sind zuvor einige Fragen zu erledigen, welche das Wesen, die Auffassung und die Ableitung derselben betreffen und deren ungenügende Beachtung oder Beantwortung für die bisherigen Bearbeitungen größtentheils auch ein nur mangelhaft begründetes Verfahren bei der Behandlung der einzelnen Lehrbegriffe zur Folge hatten.

Keines vorläufigen Nachweises bedarf es dafür, daß wir, um die Lehre der Apostel zu erörtern, das, was die Evangelienchriften als Lehre Jesu mittheilen, und das was die Apostel in den Sendschreiben als ihr eigenes Wort aussprechen, jedenfalls in der grundlegenden Erörterung aus einander zu halten haben; gerade erst die gesonderte Erörterung des Inhaltes der Briefe kann dann das volle Licht geben für die Entscheidung der Frage, ob wirklich jene Mittheilungen eigenthümlich Apostolisches unter die Reden Jesu aufgenommen oder ob die Mittheilenden nur darin, daß sie von wirklichen Reden Jesu mehr das Eine oder mehr das Andere aufnahmen, ihren eigenen Standpunkt haben einwirken lassen. Verwiesen darf hier auch im Voraus schon werden auf die treffenden Bemerkungen Schmid's (II, 82) und nach ihm Meßner's (S. 2—5) über den Unterschied zwischen dem allgemeinen Charakter der Lehre Jesu und dem des apostolischen Lehrens. Befremden muß dagegen, daß Hahn diese Frage überhaupt gar nicht zur Sprache bringt; und zwar verhält er sich dabei zu Jesu Lehre nicht so, wie es wohl oft vermöge dogmatischer Befangenheit ge-

schießt, — daß er nämlich in einem Streben, sie möglichst hoch zu stellen, schon die volle Ausführung dessen, was erst die Apostel geben, in sie verlegt hätte; sondern gerade eine Anerkennung der eigenthümlich hohen Stellung, welche ihr ohne allen Zweifel zukommt, vermissen wir. Vernehmen wir die von ihm vorangeschickte Definition der neutestamentlichen Theologie als der Beschreibung des religiös sittlichen Bewußtseyns der christlichen Kirche im apostolischen Zeitalter oder des christlichen Bewußtseyns, wie es sich im Kreise der Apostel und Apostelschüler gestaltete (S. 1), — so könnten wir etwa erwarten, die Lehre Jesu, die ja der neutestamentlichen Theologie, schon diesem Namen zufolge, jedenfalls auch zugehört, sey deswegen nicht besonders genannt, weil sie ganz in jenes Bewußtseyn übergegangen seyn und mit ihm also von selbst dargestellt werden sollte. Und wenn auch da wieder, wo die Verschiedenheit innerhalb des durch die neutestamentlichen Schriften ausgeprägten Bewußtseyns bestimmt wird (S. 67), sie ungenannt bleibt, so hätten wir ihren wesentlichen Inhalt wohl gerade in dem zu suchen, was das Gemeinsame in den Anschauungen der Apostel seyn soll; und wirklich wird in der Darstellung der „allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsamen Grundanschauung“ der ganze Reichthum der Aussprüche Jesu beigezogen. Allein woher stammt nach Hahn's ausdrücklichen Voraussetzungen die Grundanschauung? S. 21 antwortet: dieses dem Neuen Testament zu Grund liegende Begriffssystem war seinen wesentlichen Bestandtheilen nach nicht etwas erst vom Christenthum Geschaffenes, sondern etwas bereits von ihm Vorgefundenes, — nämlich Eigenthum des ganzen jüdischen Volkes, — hervorgebracht durch eine außerordentliche Thätigkeit, welche Gott schon seit beinahe zwei Jahrtausenden in diesem Volk übte (S. 11). Wir sehen hier ab davon, ob eine solche Voraussetzung geschichtlich irgendwie sich durchführen läßt. Aber wir müssen fragen: wo bleibt denn nun irgend noch Raum für ein selbstständiges, schöpferisches Lehren Jesu? ist, was die Evangelien aus demselben mittheilen, etwa nur Einprägung und Neubelebung des schon vorhandenen „Begriffsystems“? oder ist, was sie mehr mittheilen, etwas nur den Evangelisten selbst Zugehöriges, wie denn Hahn wirklich S. 118 ein von Lukas berichtetes Wort Jesu ohne Weiteres

als Beweis einer vom „Schriftsteller“ selbst noch nicht überwundenen Anschauung anführt? — Noch haben wir hier neben der Darstellung Hahn's die sonst von ihr so verschiedene Lutterbeck's anzusehen. Indem er die „Lehrkreise“, welche dem „Zeitalter der Religionswende“ angehören, entfaltet, läßt er auf den heidnischen, den jüdischen und den gemischten, unter welchen zuletzt genannten schon auch die christlichen Häresien fallen, endlich noch den „christlich apostolischen folgen“, ohne von der Lehre Jesu eigens zu sprechen. Und er nun gibt auch ausdrücklich einen Grund dafür an: der Versuch, den „Lehrbegriff Christi“ im Unterschied von diesem durch die Gesamtheit der Apostel dargestellten Lehrkreis vorzulegen, „oder der Versuch, Christus in einem andern Lichte sehen zu wollen, als in welchem die Apostel uns ihn gezeigt haben“, sey „ein völlig zweckloses Bemühen und jedes darüber Vorgebrachte leeres Gerede“. Es ist klar, daß hier Verschiedenartiges verwechselt ist: der Versuch, Jesu Lehre im Unterschied von der der Apostel zu entwickeln, ist nicht ein Versuch, ihn in jenem andern Lichte zu sehen; es fragt sich vielmehr, ob nicht auch in demjenigen Lichte, in welches ihn die Apostel stellen, seine Worte einen Gehalt und eine Form haben, durch die sie sich auch von der Anschauungs- und Lehrweise der sie mittheilenden Berichterstatter selbst unterscheiden. Und daß wirklich Jesu Lehre oder, wenn wir so sagen sollen, Jesu Anschauungsweise Selbstständigkeit selbst gegenüber von der höchsten Stufe alttestamentlichen Bewußtseyns und Eigenthümlichkeit auch gegenüber von der Lehrweise der ihn am vollkommensten in sich aufnehmenden Schüler hatte, muß, wenn seine Stellung im Mittelpunkte der Religionswende begreiflich seyn soll, schlechterdings im Voraus erwartet werden, und würde, wenn auch nur ein kleiner Rest der in den Evangelien berichteten Reden ächt wäre, schon durch diesen genügend bestätigt werden. Auf keinen Fall ist eine Behandlung der neutestamentlichen Theologie zulässig, welche im Voraus ein Nichtbestehen solcher Eigenthümlichkeit oder auch nur die Unmöglichkeit, sie nachzuweisen, voraussetzen würde.

Eine andere Unterscheidung, auf die bei einer Bestimmung der apostolischen Lehrbegriffe im Voraus das Augenmerk gerichtet werden muß, pflegt bei den meisten keine ausdrückliche Beachtung zu finden. Es ist die Unterscheidung zwischen apostolischer

Lehre und Anschauung und zwischen Anschauung der apostolischen Kirche oder Zeit. Man vergleiche die Hahn'sche Definition neutestamentlicher Theologie; aber auch Schmid redet mitunter ganz allgemein vom christlichen Leben und der christlichen Lehre, wie sie sich in der apostolischen Kirche überhaupt gestellt haben (vgl. II, S. 1). Bei Hahn tritt sogleich die große dogmatische Bedeutung hervor, welche es hat, wenn man jene Unterscheidung im Voraus unterläßt. Er sagt (S. 11) ausdrücklich: jene sittlich religiöse Anschauung der apostolischen Zeit habe für die gesammte christliche Lehrentwicklung normative Bedeutung; und die normative Dignität der neutestamentlichen Literatur läßt er wesentlich auf der Eigenthümlichkeit des jüdischen Volkes und des Kreises überhaupt, in welchem die letztere entstanden sey, beruhen, und läßt hiezu mit als zweites Moment die Beziehung jener Schriftsteller zu Christi Person oder zu dem sein Bild lebendig forterhaltenden Kreise kommen; und so sehr hängt ihm der besondere normative Charakter der neutestamentlichen Schriften mit jenem allgemeinen urchristlichen und zwar specifisch alttestamentlichen Gesammtbewußtseyn zusammen, daß er das Unreinwerden der spätern Anschauung nicht etwa auf ein Aufhören des Apostolats und Nachlassen des apostolischen Geistes an sich zurückführt, sondern, soweit wir sehen (S. 12), lediglich auf das Uebergehen des Christenthums aus dem Kreise des jüdischen Volkes in die Heidenwelt. Die Frage nun, ob ein allgemein urchristliches oder gar jüdisches Bewußtseyn eine solche Dignität begründen könnte, ist hier nicht zu erörtern; vergleichen mag man dagegen, wie auch z. B. Schleiermacher, während man ihm Aufgehenlassen des objectiven Geistes Christi im Gemeindegeist vorwerfen möchte, die ungleiche Vertheilung des Geistes in der urchristlichen Gemeinde sehr stark betont hat (der christl. Glaube S. 129). Hier aber muß im geschichtlichen Interesse darauf gedrungen werden, daß die unmittelbare Einheit apostolischer Erkenntniß und Lehre mit dem allgemeinen Bewußtseyn der Urgemeinde, ja auch nur der ihnen zunächst stehenden Schüler, zum mindesten nicht vorausgesetzt werde. Beides auseinanderhaltend werden wir allerdings da, wo erweisliche Momente des Glaubens und Bewußtseyns der Gemeinde überhaupt mit den apostolischen Grundlehren zusammenhängen,

sicher schließen können, daß jene ohnedieß von den sämtlichen Aposteln, auch wenn es uns von einzelnen nicht bezeugt ist, anerkannt und angenommen waren, und es wird mitunter von Wichtigkeit seyn, einen solchen Schluß ziehen zu können; allein wir haben nicht das Recht anzunehmen, daß, wo einzelne, vielleicht sehr ausgedehnte Kreise noch in beschränkten Anschauungen zurückgeblieben waren, dieselbe Befangenheit von den jenen Kreisen zunächst stehenden Aposteln wirklich ganz getheilt wurde, — oder umgekehrt, daß höhere Erkenntnisse und Anschauungen einzelner Apostel hiemit unmittelbar auch schon vollkommenes und bleibendes Eigenthum aller oder auch nur der ihnen zunächst stehenden Gemeindeglieder geworden waren. Ein Schluß der letzteren Art wird freilich leicht darauf führen, daß z. B. die johanneische Anschauung in der apostolischen Zeit noch nicht könne aufgetreten seyn; er müßte dann aber an und für sich zu demselben Resultat beim Paulinismus führen: denn ächten, vollen Paulinismus finden wir schlechterdings bei keinem urchristlichen Schriftsteller als bei Paulus selbst.

Die Lehren und Anschauungen der Apostel selbst pflegt man in „Lehrbegriffe“ zusammenzufassen. Da ist nun mit Recht von den Neueren mehrfach Verwahrung eingelegt worden dagegen, daß man hiemit schon eigentliche, mit theologischer Reflexion ausgeführte, schulmäßige Systeme bei ihnen voraussetze, — schon eine eigentliche *théologie chrétienne*, wie von einer solchen E. Reuß spricht (vgl. Meßner S. 10). Der Inhalt ihrer Anschauung und Lehre war ihnen zum Eigenthum geworden durch einfachen Glauben an's prophetische Wort und an Jesu Person, Werk und Rede, durch unmittelbare Offenbarungen des Geistes Christi und durch Versenken des ganzen Gemüthes, des Lebens, der Anschauung in den ihnen geöffneten Inhalt; dieß und nicht die hiezu kommende verstandesmäßige Vermittlung des Empfangenen machte sie alle und auch den größten Denker unter ihnen, Paulus, zu apostolischen Lehrern. Zu scharfer reflectirender Zerlegung, Bestimmung und Vermittlung von Lehrpunkten sehen wir sogar auch Paulus nur da kommen, wo die drohende Irrlehre ihn hiezu veranlaßt. — Allein wir werden noch weiter zu gehen haben: es muß auch das Recht der Forderung bestritten werden, daß wenig-

stens in Hinsicht auf jene unmittelbare Erkenntniß und Anschauung jedem einzelnen Apostel eine ganz durchgreifende Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit zukommen müsse. Eine schlechthinige Voraussetzung hiervon pflegt bei den Verhandlungen über den petrinischen Lehrbegriff sich kund zu geben; wir hören aus der Baur'schen Schule (Schwegler nachapostol. Zeitalter II, S. 6): man müßte bei Petrus nothwendig einen ausgeprägten schriftstellerischen und theologischen Charakter, eine bestimmte Eigenthümlichkeit der christlichen Weltanschauung, eine Selbstständigkeit des Lehrbegriffs und der Lehrsprache erwarten; und Meßner (S. 116) glaubt nicht minder bei diesem Apostel eine eigenthümliche Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit schon von vorn herein annehmen zu müssen. Wir könnten hier füglich die Baur'sche Schule fragen: welche Vorstellung denn nun sie sich mache von der Eigenthümlichkeit dieses Apostels, — nämlich nunmehr einem Jakobus oder andern judenchristlichen Männern gegenüber? was sie Hohes für ihn vorbehalte, — ja was überhaupt Eigenes außer etwa ein wenig größere Milde, oder weniger Originalität im Judaismus als Jakobus nach Hegesipp gehabt haben soll, oder mehr Schwäche, sofern er besonders es war, der doch durch Paulus sich imponiren ließ? Wir könnten ferner hier fragen: ob Helden und Säulen der Gemeinde Christi wirklich allzeit große Theologen oder wenigstens in ihrer unmittelbarsten Auffassung des Christenthums am originellsten waren, — ob nicht bei solchen selbst in späteren, viel mehr dogmatisirenden Zeiten, z. B. bei einem Zinzendorf oder Wesley eine solche Originalität keineswegs verhältnißmäßig stark sich offenbarte? Nach der Natur der Sache selbst aber haben wir zu sagen: eine ganz besondere Selbstständigkeit und Kraft christlicher Ueberzeugung und christlichen Lebens ist bei einem solchen Apostel gewiß vorauszusetzen; allein eine andere Frage ist's, wie weit hiemit auch schon ein eigenthümlicher Inhalt der Ueberzeugung und eine eigenthümliche Form ihrer Fassung und Mittheilung zusammenhängt, oder wie weit jene Kraft und Selbstständigkeit mehr nach andern Seiten hin, etwa in der Energie des Zeugens an sich und in besonderer Gabe des thätigen Pflanzens und Leitens sich kundgeben wird; mögen wir da geneigt seyn, jedenfalls doch bis zu einem gewissen Grad auch die zuerst genannte Eigenthümlichkeit zu erwarten, so

dürfen wir doch diesen Grad nimmermehr zu einem Maß apostolischen Charakters überhaupt machen.

Schon der zuletzt besprochene Punkt hat uns vom bloßen Lehren auf's Leben zurückgeführt, — auf die unmittelbare Beziehung, in welcher bei den Aposteln jedenfalls das Lehren zum Leben, zunächst zum inneren Leben steht. Wie weit werden wir nun auf dem Gebiete des Apostolischen, von welchem wir vorhin das Nichthergehörige sonderten, die Lehre selbst gesondert halten können vom Leben und der Geschichte überhaupt? Gewiß nicht mit Unrecht sicht Hahn (S. 9) die Schmid'sche Definition der neutestamentlichen Theologie an, wornach diese die historisch genetische Darstellung des im Neuen Testament gegebenen Christenthums überhaupt seyn und also scheint's auch die ganze Geschichte Jesu und der apostolischen Gemeinde umfassen soll (Schmid I, 3. 13, und in der Tüb. Zeitschr. 1838 H. 4 S. 125. 149). Allein schon Schmid selbst hat dann doch keineswegs jene Geschichte überhaupt hereingeزogen; und soweit allerdings werden wir sie doch hereinziehen müssen, als sie selbst erst wahrhaft das Ganze der zu erörternden Lehre und Anschauung ermitteln und verstehen lehrt; und daß ihr wirklich sehr wesentlich eine solche Bedeutung zukommt, ist gerade charakteristisch für das Lehren der Apostel wie auch schon für das Lehren ihres Meisters. Der Ursprung und die Entfaltung apostolischer Anschauung und Lehre stellt sich nicht etwa als Sache logischer Entwicklung dar, sondern ruht auf objectiven göttlichen Mittheilungen und Führungen, fordert also, um erklärt zu werden, Zurückgehen auf diese; und nicht minder werden wir, wenn wir die Aussagen über das fortwährende Verhältniß innigster Lebensgemeinschaft der Gemeinde mit ihrem Haupte aufnehmen wollen, zugleich die besonderen objectiven Kundgebungen des diese Gemeinschaft vermittelnden und Christi Gaben ausspendenden Geistes in die Betrachtung hereinziehen haben. Andererseits, — wie die Lehre auf Thatfachen des Lebens ruht, so hat sie auch in Thaten der Apostel und apostolischen Männer und in geschichtlichen Stiftungen und Einrichtungen sich ausgeprägt, und bei sehr wesentlichen Punkten können wir viel weniger aus einzelnen lehrhaften Aussagen, als aus der Ausprägung, welche sie dort sich gab, sie ermitteln (einen Versuch, ein wichtiges Lehrstück durch

solche Beziehung von Leben und Geschichte zu beleuchten, hat der Verfasser gemacht in seiner kleinen Schrift über das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments. 1854).

Aber nach all dem Bisherigen fragt sich erst noch: wie weit sind nun die apostolischen Schriften überhaupt geeignet, ein vollständiges Ganzes von Lehren aus ihnen abzuleiten? Gibt denn auch nur eine einzige derselben eine förmliche oder irgend vollständige Darlegung dessen, was dem Verfasser den Inhalt seiner christlichen Anschauung bildete, und hat einer der Verfasser selbst irgendwo eine solche bezweckt? Es scheint uns diese Frage von den meisten neueren Schriftstellern positiver und negativer Richtung viel mehr nur im Princip, etwa beim Eingang in die betreffenden Abhandlungen, beachtet, als bei der Ausführung im Auge behalten worden zu seyn. So weist Baur (der Apostel Paulus, S. 337 u.) gerade beim Römerbrief, bei dem man die Frage etwa noch am meisten bejahen möchte, darauf hin, daß wir vielmehr jedesmal die Berücksichtigung bestimmter Verhältnisse und Bedürfnisse bei einem solchen Sendschreiben werden voraussetzen haben, auf der andern Seite spricht besonders Meßner (S. 30, vgl. auch S. 18) ein sehr bestimmtes Bewußtseyn von der hier vorgelegten Frage aus. Allein bei Baur scheint uns nicht weniger als seine ganze Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes mit ihrer Hintanstellung der Lehre von der Person Christi und „einiger andern dogmatischen Nebenfragen“ und seine ganze Behandlung der ihm für unächt geltenden paulinischen Briefe nur vermöge einer Vernachlässigung jener Frage möglich gewesen zu seyn. Und bei jenen Schriftstellern der andern Richtung glauben wir hieher ziehen zu müssen, — was Paulus betrifft, die so verbreitete Voraussetzung einer bei ihm erfolgten Weiterbildung seiner Lehranschauungen, obgleich wir der Annahme einer solchen keineswegs etwa a priori entgegen sind, — sodann den Gebrauch, welchen Schmid und Meßner (viel weniger Lechler) von Jacobusbrief und 1. Petri-brief, und vom letztern auch Weiß, machen, — endlich aber überhaupt das ganze Verfahren, den Inhalt aller einzelnen Briefe ohne gehörige Angabe der ursprünglichen Beziehungen desselben zu gebrauchen. — Wie bestimmt aber in Wahrheit die gestellte

Frage zu verneinen ist und zu welchen Consequenzen man es mit einem Verfahren, bei dem man dieß außer Acht läßt, treiben könnte, das beobachte man doch an den Briefen desjenigen Apostels, von welchem allein eine größere Anzahl in unsern Händen ist. Es wurde früher in dieser Zeitschrift zu zeigen gesucht, daß wirklich selbst der Römerbrief Etwas, was man auch nur annähernd eine Dogmatik oder wenigstens eine umfassende Gesamtdarstellung paulinischer Lehranschauungen nennen könnte, nicht gebe und nicht geben wolle; daß jede Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs, welche gerade nur die im Römerbrief entfalteten Momente in den Vordergrund stellen und als dem Paulus wesentlich behandeln wollte, dem Sinne des Apostels widerspräche, das bezeugen schon die ersten Sätze des Römerbriefes selbst und wir müßten es auch, wenn diese nicht da stünden, voraussetzen. Wozu würde es aber nun vollends führen, wenn wir die selbst in Betreff des Römerbriefes fern zu haltende Folgerung bei andern Briefen anwendeten? Da haben wir die zwei ausgedehnten, reichhaltigen Korintherbriefe, und in keinem eine Entfaltung jener gewiß recht specifisch paulinischen Rechtfertigungslehre des Römer- und Galaterbriefes, noch auch die Voraussetzung von ihr, die bestimmte Lehre von der allgemeinen angestammten Sündhaftigkeit, oder die mit ihr in Verbindung stehende Anschauung von der göttlichen Gnadenwahl. Und beinahe jeder Schritt in der Vergleichung der hier genannten vier Briefe gibt einen neuen Beweis dafür, wie wenig der Apostel an irgend einem einzelnen Orte seine ganze Anschauung niedergelegt, ja wie er selbst an solchen Stellen, wo er einen wichtigen Lehrpunkt ausdrücklich aushebt und erörtert, doch bald mehr eine, bald mehr eine andere Seite voranstellt, und hie und da sogar in einer Weise, welche man eine bloß zufällige nennen möchte, Momente ausläßt oder beizieht. Man vergleiche selbst jene beiden Briefe, welche in ihrem Inhalt am nächsten stehen, den Römer- und Galaterbrief, und zwar in solchen Punkten, welche die nächste Beziehung auf ihren gemeinsamen Hauptgegenstand haben. Da wird der sterbende Christus, auf dem unsere Rechtfertigung ruht, das einamal als einer, der ein Fluch für uns ward, bezeichnet, ohne Hinweisung auf Opfer und ausgegossenes Blut, — das anderemal als Sühnpfer, unbestimmt, ohne Hinweisung darauf,

daß das Opfer einen Fluch getragen hätte, oder gar, mit einem sonst gar nicht vorkommenden Symbol, als „Gnadenstuhl.“ Da wird in der Einen, beidemale sehr stark betonten Weissagung vom Samen Abrahams das einmal wesentliches Gewicht auf die Einzahl des Samens gelegt, das anderemal gar nicht. Da wird in dem einen Briefe die Hauptfrage über die Bedeutung des Gesetzes einfach dahin beantwortet, daß es den Proceß der Sündenentwicklung habe fördern sollen, das anderemal wird ihm vielmehr wesentlich die Bedeutung eines „Zuchtmeisters“, d. h. wenn man zunächst aus dem Bilde schließen und nicht die Deutung aus dem andern Brief hereintragen will, eine wesentlich einschränkende Thätigkeit gegenüber von der Sünde zugewiesen. Bei der Vergleichung zwischen den Korintherbriefen und dem Römerbrief bemerken wir schon, daß z. B. vom adamitischen Ursprung der Sünde in jenen nichts vorkommt; aber noch mehr: derselbe wird selbst da nicht erwähnt, wo die Rede ist vom Hereinkommen des Todes durch Adam; und andererseits: dort, wo der Sündenfall eigens zur Sprache kommt und das Walten der Sünde am stärksten und eingehendsten geschildert wird, bleibt der Verführer und Fürst der Finsterniß ganz unerwähnt, ja er bleibt es so im ganzen Römerbrief, außer in einem von der neueren Kritik verworfenen Capitel, — während der erste Korintherbrief ihn so gewichtig einführt als den Gott dieser Welt und der zweite offenbar als den Verführer der Eva. Auch innerhalb der beiden Korintherbriefe selbst ließe sich eine sehr auffallende Differenz hervorziehen, nämlich die bekannte zwischen 2 Kor. 5, 1. u. und zwischen 1 Kor. 15, bei welcher, auch wenn man unter der himmlischen Behausung nur den bei der Auferstehung zu erwartenden Leib versteht, doch noch die andere Schwierigkeit bleibt, daß das einmal (was Baur S. 650 bei Erörterung der Sache übergeht) die Auferstehung dem Erwecktwerden eines in die Erde gelegten Samens verglichen, das anderemal wie das Herabkommen eines schon jetzt im Himmel befindlichen Leibes vorgestellt zu seyn scheint. Und was sonst in der Eschatologie das Verhältniß der Briefe betrifft, so ist die Entwicklung 1 Kor. 15, 23—28. eben nur diesem Briefe eigen; und wiederum muß man für das Eigenthümliche, was der Römerbrief, Cap. 11, über die Entwicklung des Himmelreichs aussagt, in dem,

was Paulus sonst vorträgt, einen Ort erst suchen. — Es würde nicht viel Scharfsinn dazu gehören, um mit Berufung auf solche Erscheinungen die paulinischen Briefe, welche einer neueren Kritik noch als echte zusammengehören, ebenso zu zerreißen, wie jene die andern von ihnen weg und auch unter sich aus einander gerissen hat. Hier aber soll die Berufung auf solche Beispiele, denen, wenn man auch die andern paulinischen Briefe beizöge, noch eine große Menge andrer sich zugesellen würde, nur ernstlich an die Pflicht erinnern, bei Benützung der Briefe zu prüfen, welche Seiten des christlichen Lebens und der christlichen Lehre jedesmal durch die eigentliche Veranlassung des Schreibens in den Mittelpunkt der Besprechung gezogen werden mußten, welche dagegen nur vorübergehend berührt oder auch völlig bei Seite gelassen werden konnten, und ebenso beim Gebrauch einzelner Aussprüche für sich zu unterscheiden, wo ein Apostel ausdrücklich lebhaft redet und entwickelt, wo dagegen nur beiläufig, etwa in Paränese, an ein als bekannt vorausgesetztes Lehrmoment erinnert. In Betreff des Gebrauchs der Briefe überhaupt können wir sagen: wie Neuere, z. B. Schmid und Meßner, mit Recht darauf hinweisen, daß der Einleitungswissenschaft erst durch gründliche und unbefangene Untersuchung der Lehrbegriffe die Entscheidung über die Echtheit der Briefe möglich werde, so muß umgekehrt jene Untersuchung das bezeichnen, was die Einleitung aus den Briefen selbst und etwa in zweiter Linie auch aus andern ältesten Angaben über ihre Bestimmung und ihren hiemit zusammenhängenden Gedanken- gang zu ermitteln vermag.

Besonders wichtig ist die Sache natürlich vollends, wenn es darum sich handelt, einen Lehrbegriff des Petrus oder des Jakobus herzustellen, da wir von diesem nur Einen Brief haben, von jenem wenigstens nur Einen, der im Voraus für gut bezeugt gelten kann *), — und da, wie sogleich beigelegt werden darf, die allgemeine Haltung beider Briefe eine ganz praktische ist und Petrus auf gar keinen, Jakobus nur auf Einen Lehrpunkt mit eigentlicher Lehrabsicht eingeht. Petrus will zwar seinen Le-

*) Wir werden eben deswegen vom Inhalte des 2. Petribriefs überhaupt in dieser Untersuchung absehen.

fern nicht bloß überhaupt Zuspruch ertheilt, sondern ihnen auch bezeugt haben, daß die Gnade, in der sie stehen, die wahre ist (5, 12.). Aber nirgends bezeugt er ihnen das mit Rücksicht auf eine Gefahr, welche von fremden Lehren aus ihrem Glauben drohen könnte, oder auf dogmatische Zweifel, in denen sie etwa befangen wären; sondern was sie an jener Gnade hätte irre machen können, das ist die Hitze, die ihnen in dieser Welt begegnet, vornehmlich das Leiden, das sie als Christen von ihren Mitmenschen erdulden. In praktischen Ermahnungen verläuft der ganze Brief seinem wesentlichen Inhalte nach, und wo Lehren, wie die vom Tod Christi, herangezogen werden, da geschieht es immer nur zum Behuf derjenigen Ermahnung, um welche es dem Verfasser zumeist zu thun ist, nämlich der Ermahnung zu rechtem Verhalten in jenem Leiden. Auch im Jakobusbriefe tritt jene Eine Ausführung, die wir eine dogmatische nennen könnten, doch offenbar ganz aus praktischer Veranlassung und unter praktischen Gesichtspunkten ein: daß der Glaube ohne Werke nicht rechtfertige, wird ausgeführt gegenüber von praktischen Zuständen, von mangelhaftem sittlichem Leben, namentlich von Mangel an Barmherzigkeit, wenngleich allerdings gegenüber von solchen Personen, welche ihren schlechten Wandel auch durch theoretische Ueberschätzung des Glaubens beschönigten.

Vornweg muß da erhellen, daß wir jedenfalls aus solchen Briefen für sich volle Lehrbegriffe oder Totalanschauungen nicht entwickeln können, — namentlich nicht annehmen dürfen, daß ein Moment schon deswegen, weil es in den Briefen zurücktrete, in demselben Maße in der Anschauung des Verfassers überhaupt zurückgetreten seyn müsse. Nehmen wir ein Beispiel aus dem 1. Petribrief: wie soll hier an sich schon daraus, daß er, der im ganzen Brief von der Sünde nie eigentlich lehrhaft spricht, den Fall Adams nicht hereinzieht, ein Schluß darauf möglich seyn, daß er die Sünde überhaupt nicht auf diesen zurückbezogen habe (vgl. Meßner S. 128, Weiß S. 174)? Thut jenes doch auch Paulus nicht in 12 Briefen unter 13. — Ein bestimmteres Bild allerdings werden wir uns doch auch von der Anschauung dieser Männer noch zu machen im Stande seyn, wenn wir zum Inhalt ihrer Briefe noch Anderes beziehen. Einestheils nämlich berichtet ja

das Neue Testament auch sonst über sie und ihr Auftreten; auch das, was als eigene Lehre des Paulus sich erweist, läßt auf Solches schließen, was ihm gegenüber jenen eigen war; es wird sich also wenigstens in einem gewissen Umfang ermitteln lassen, was vom Eigenthümlichen der Briefe eben nur diesen an sich zukommt und was davon mit der allgemeinen Eigenthümlichkeit der Verfasser selbst in innern Zusammenhang wird gesetzt werden dürfen. Anderntheils aber (und diese Seite ist bei Neuereu zu wenig zu ihrem Rechte gekommen) müssen im Voraus gewisse Lehrelemente schon vermöge der gemeinsamen Beziehung auf's Alte Testament und zu dem geschichtlichen Christus als ganz nothwendige Bestandtheile des apostolischen Bewußtseyns überhaupt gelten; bei vielen ist auch schon die ganz unbefangene Art, in welcher Paulus sie vorträgt, ein Beweis dafür, daß er selbst sie als allgemein angenommene oder wenigstens unbestrittene voraussetzte; und es muß dann eben deshalb auch in Betreff des Petrus und Jakobus die Präsumtion dafür seyn, daß ihnen dieselben nicht gefehlt haben, wenn gleich der Inhalt ihrer Briefe nur eine Anknüpfung dafür bietet, nicht aber sie ausdrücklich einführt. Fassen wir wieder jenes Beispiel aus dem Petribrief in's Auge, so werden wir hier sagen können, tiefere Erfassung vom Wesen und von der Macht der Sünde hänge mit sonst bezeugter specifisch paulinischer Eigenthümlichkeit zusammen und sey allerdings nicht ebenso bei Petrus zu erwarten; nur werden wir darum noch keinerlei Recht haben, die schon aus dem Alten Testament sich ergebende Vorstellung vom Eintritte der Sünde mit dem Fall Adams aus dem petriniſchen Bewußtseyn auszuschließen. — Allein in sehr vielen Einzelheiten werden wir freilich bei Lehrbegriffen, für die wir weitere Quellen nicht haben, es bei unbestimmten Zügen oder bloßen Vermuthungen bewenden lassen müssen. Auf eine so gleichmäßig durchgeführte Ausführung apostolischer Lehrbegriffe nach den verschiedenen Hauptseiten und Hauptrichtungen hin, wie Schmid und Meßner, und in Betreff des Petribriefs auch Weiß eine zu geben versuchten, werden wir zu verzichten haben. Wir müssen, so gewiß als neutestamentliche Theologie eine geschichtliche Wissenschaft seyn will, gerade im Interesse besonnener, einfach geschichtlicher Forschung vor solchen zu weit gehenden Versuchen ernstlich

warnen*). Sie haben darin, daß sie den geschichtlichen Charakter von Briefen nicht genug beachten, noch Gemeinschaft mit der falsch orthodoxen sowohl als mit der falsch kritischen Richtung. Daß uns dennoch genügende Anzeichen bleiben, wornach wir eine Verschiedenheit der Richtungen, und zwar eine durch die Gesamtschauungen sich hinziehende, festhalten dürfen und müssen, ist hiermit natürlich nicht ausgeschlossen. Versuchen auch wir diese Verschiedenheit sammt dem Einen Grunde, auf welchem sie ruhen wird, nach allgemeinen Gesichtspunkten zu bestimmen.

II.

Die Grundrichtung in der Anschauung und Lehre der verschiedenen Apostel.

Es könnte sich fragen, von welches Apostels Schriften wir ausgehen sollten, um für's Vergleichen zunächst einmal einen sichern Anhaltspunkt und Mittelpunkt zu bekommen; natürlich ohne daß damit der Frage vorgegriffen würde, ob die fernere Untersuchung zwischen jenem und den anderen Aposteln mehr Einheit oder mehr Unterschied ergeben wird. Ohne Zweifel sind die paulinischen am geeignetsten hiezu; einmal finden wir nirgends sonst einen so reichen Lehrstoff, der zugleich in solchem Umfang allgemein als dem betreffenden Apostel zugehörig anerkannt wäre: bei den johanneischen Schriften handelt es sich, gerade wenn man sie als echt anerkennt, erst noch darum, wie viel im Evangelium dem Apostel selbst und nicht vielmehr seinem Meister zugehört; und ferner ist es gewiß, daß Paulus überhaupt zuerst ein so wohl ausgeprägtes Ganzes von Lehren und Anschauungen vorträgt, wie denn auch nach den sonstigen Nachrichten aus der apostolischen Zeit sein Auftreten von Anfang an eine besondere Sicherheit und Festigkeit der höchsten Grundsätze zeigt; bei Petrus und Jakobus ist die Frage zunächst noch völlig offen, wie weit überhaupt solche Ausprägung bei ihnen stattfand, und für unsere Untersuchung ihrer Lehre wird

*) Vgl. auch Ewald, Jahrb. d. bibl. Wissensch. 1856 S. 247: „von „Lehrbegriffen“ kann man doch höchstens bei Paulus und Johannes reden.“

die Beschränktheit der Quellen ohnedieß im Voraus eine gewisse Unsicherheit fürchten lassen.

Wollten wir aber den gesammten Gehalt der paulinischen Lehre, einen vollständigen paulinischen Lehrbegriff, entwickeln, um damit die Lehren der Andern zu vergleichen, so sollte es sich doch wohl von selbst verstehen, daß wir, das Einzelne nach dogmatischen Gesichtspunkten entfaltend, nicht etwa, wie meist zu geschehen pflegt, schlechthin beginnen dürften mit seiner Lehre vom Heil oder der Rechtfertigung, und hier etwa zuerst mit seiner Lehre vom Stande der Sünde oder der mangelnden Gerechtigkeit. Setzt doch die Lehre von der Gerechtigkeit als von einem zwischen Gott und der Menschheit stattfindenden Verhältnisse schon eine sehr bestimmte Anschauung von Gott und göttlichen Dingen überhaupt voraus. Und man sage nicht, in der Lehre und Lehrthätigkeit des Apostels werde die Beziehung hierauf zurückgetreten seyn, wie denn auch die Briefe nur Beiläufiges dafür bieten. Im Gegentheil: war ja doch die Thätigkeit des Apostels keineswegs bloß und auch gar nicht einmal vorherrschend nach den Seiten hin gerichtet, welche in den Briefen zumeist sich darstellen, sondern vielmehr auf die erste Verkündigung des Evangeliums unter einer Heidenwelt, gegenüber von welcher der Apostel, wenn er ihrer Sünde und ihres Irrthums sie überführen wollte, auf's Bestimmteste von solchen bestimmten allgemeinen Grundanschauungen ausgehen mußte; wie er es auch gethan hat, deuten die Reden in der Apostelgeschichte und die Ausführung Röm. 1, 18 u. an. Da aber kann nun in Betreff jener Anschauungen, welche dann auch für seine specielle Ausführung des Heiles in Christo den Hintergrund bilden mußten, bei dem Apostel nichts Anderes gefunden werden, als volle Uebereinstimmung mit einer auf alttestamentlicher Offenbarung ruhenden apostolischen Gesamtanschauung. Um wie vieles stärker, als es gegenwärtig in den meisten Darstellungen der Lehrbegriffe der Fall ist, müßte, wenn jener Hintergrund gebührende Berücksichtigung fände, von vorn herein die Gemeinsamkeit des Bodens, auf welchem Paulus mit seinen Mitaposteln und andern Mitgläubigen stand, an's Licht treten; wie müßte auch der in anderweitigen Darstellungen (vgl. Baur's Paulus) unverkennbar obwaltende Anschein schwinden,

als ob er Anspruch hätte, Kind desjenigen Geistes zu heißen, welcher einer den Boden der Offenbarung verlassenden Richtung für einen besonders hohen und freien gilt. Daß Hahn im Unterschied von den andern Genannten die hieher gehörigen Elemente aushebt, ist jedenfalls verdienstlich.

Da haben wir bei Paulus eine wahre „Absolutheit der Gottesidee“, eine stete Richtung auf die Eine, alles bedingende Causalität Gottes, eine Weltentwicklung, deren Resultat ist, daß Gott Alles in Allem sey (Baur S. 621). Allein im Wesentlichen ist eine solche Auffassung schon die alttestamentliche und sicher die allgemein apostolische; denn bei aller Trennung zwischen Israel und der Heidenwelt waltet Gott immer nichtsdestoweniger ganz absolut über beiden, und Ziel der ganzen heidnischen und jüdischen Entwicklung ist nichts Anderes als die ganz absolute Herrschaft seines Reiches. Andererseits aber hat die Gottesidee des Apostels, der (a. a. O. S. 620) alles Beschränkte und Endliche von ihr soll fernzuhalten gesucht haben, durch und durch denjenigen Charakter, welchen jene Richtung dem Gottesbegriffe des einfältigen Christenglaubens und der ganzen, schon alttestamentlichen Offenbarung als einen beschränkten und endlichen vorzuwerfen pflegt. Als Person, ja wie eine ganz concrete Persönlichkeit, wohnt dieser Gott im Himmel und läßt von da aus (vgl. Röm. 1, 18.) seine Gerichte losbrechen. Die höchsten Aeußerungen, in denen er sein Wesen bethätigt, sind nicht Aeußerungen einer allgemeinen, die Welt durchwaltenden Idee, sondern es sind Aeußerungen des Zornes und Eifers, der Liebe und des Erbarmens; wer der Gottesidee des Alten Testaments und der übrigen Apostel eine andere, wie etwa die jüdisch-alexandrinische als eine reinere gegenüberstellen wollte, der hätte die paulinische nicht neben die reinere, sondern neben die beschränktere zu stellen. Nicht anders verhält es sich mit andern Vorstellungen, welche sich zunächst an die Gottesidee anschließen. Nicht der mindeste Grund ist, zwischen Paulus und der andern Apostel Vorstellungen von einer großartig sich gliedernden Engelwelt (vgl. Röm. 8, 38., auch 1 Cor. 15, 24. außer den jüngern Briefen) zu unterscheiden; und nicht etwa ist diese für seine Anschauung zu einer bloßen Nebensache geworden; er weiß sich mit ihr im unmittelbarsten beständigen Lebensverkehr, —

sieht die guten Engel als Genossen in den Gemeindegottesdiensten (1 Cor. 11, 10.), weiß nicht minder die bösen Geister sich nahe mit ihren Anfechtungen. Eine real vorhandene transcendente himmlische Welt ist's, aus der ihm auch alles Heil kommt: aus dem Himmel kommt Christus, der andere Mensch (1 Kor. 15, 47.), — im Himmel ist der gehoffte künftige Leib (2 Kor. 5, 1.), — in den dritten Himmel ward er selbst einmal entzückt (12, 2.). Von dort, als ein reales, für sich bestehendes Wesen kommt ihm auch der specifisch christliche Geist, — in völliger Uebereinstimmung mit der allgemeinen, schon alttestamentlichen Auffassung vom Geiste; er wird gesandt, wie Christus, der Herr, vom Himmel gesandt wird (vgl. Gal. 4, 4. 6.); ja in der Weise ist ihm der Geist concretes Wesen, daß er sogar „geistliche Leiber“ sich vorzustellen vermag (1 Kor. 15, 44.); die merkwürdige Entdeckung Zeller's (Jahrb. 1852, S. 297), wornach die jüdische und urchristliche Vorstellung vom Geist eine materialistische war, trifft unsern, von jener Richtung sonst so hoch gestellten Apostel namentlich mit. — Wer solche Grundanschauungen im paulinischen Lehrbegriff nicht eingehend entwickeln will, der darf es jedenfalls nicht ohne eine bestimmte Rechtfertigung unterlassen. Wer sie in einer Gesamtdarstellung der apostolischen Lehrbegriffe oder der newtestamentlichen Theologie übergeht, hat ein zur Grundlage einer solchen Darstellung gehöriges Hauptstück weggelassen.

Wir sehen: falls auch eine genauere Untersuchung innerhalb jener Grundanschauung Einwirkungen des specifisch Christlichen und specifisch Paulinischen ergeben wird, so ist doch das specifisch Paulinische selbst nicht schon innerhalb ihrer zu suchen. Wir müssen bestimmter zur Lehre von dem in Christus erschienenen Heile, von der nunmehr erfolgten Offenbarung und Mittheilung aus jener himmlischen, göttlichen Welt fortgehen.

Wie treffen und bezeichnen wir nun hier am richtigsten den Kern der paulinischen Eigenthümlichkeit? Es ist neuerdings mehrfach versucht worden, ihn und dergleichen den der andern eigenthümlichen apostolischen Lehrbegriffe auf bestimmten Ausdruck zu bringen und hernach die Lehrbegriffe zusammen unter ein Schema zu stellen. Schwerlich aber wird man einen der Versuche schon einen gelungenen nennen können.

Lutterbeck geht (S. 138 u., 300) von der Auffassung der Person Christi aus. Gemeinsam sey den Aposteln die Lehre, daß Jesus der Sohn Gottes sey. Aber das Wesen dieser in zwei Naturen einigen Persönlichkeit könne aufgefaßt werden entweder vorzugsweise nach ihrer Unmittelbarkeit, d. h. Einzelheit, Aeußerlichkeit und Diesseitigkeit, oder vorzugsweise nach ihrer Mittelbarkeit, d. h. Allgemeinheit, Innerlichkeit und Jenseitigkeit, oder endlich vorzugsweise nach ihrer Vermitteltheit, d. h. der beide erst zusammenfassenden und sich zugleich über beide schlechthin erhebenden Absolutheit und Concretheit: petrinischer, paulinischer und johanneischer Lehrbegriff. Allein diese Kategorien „Mittelbarkeit“ u. s. w. sind so abstract und vag, ihre nächste Anwendung auf „Allgemeinheit, Innerlichkeit“ u. s. w. ist so wenig gerechtfertigt, und eine Durchführung derselben durch's Einzelne der Lehrbegriffe ist vom Verfasser selbst so wenig hergestellt worden, daß wir nichts mit ihnen zu unternehmen vermögen. Wunderlich klingt's, wenn, während die zu wünschende Durchführung und Erläuterung vermißt werden mußte, am Schluß des Werks die Dreitheilung unter einem Bilde, dem Bild eines Concerts, uns nochmals vorgeführt wird: als Thema „Jesus der Gottessohn,“ — Matthäus mit dem Baß, Paulus mit dem Tenor, Johannes mit dem höchsten Sopran. — Sonst (S. 151 f.) stellt Lutterbeck die Unterschiede auch dahin fest: Petrus und die Petriner seyen Männer der unmittelbaren That gewesen, Paulus und die Seinigen Männer der Wissenschaft, Johannes, beides zusammenfassend und drüber hinausgehend, der Mann der Contemplation. Allein da müssen wir fragen: führt der hier zwischen Petrinern und Paulinern statuirte Unterschied schon einen Unterschied im Materiellen der Lehren und Anschauungen mit sich? können diese nicht beim Praktiker und beim Mann der Wissenschaft ganz dieselben seyn, nur bei diesem mehr zum System verarbeitet? Woher dann doch hier ein gerade auch auf's Materielle bezüglicher Unterschied?

Ebensowenig vermögen wir der Eintheilung, welche Hahn (S. 67 f.) aufstellt, und der Ableitung, welche er ihr gibt, beizustimmen. Er unterscheidet 1) den paulinischen Lehrbegriff, 2) die Lehrbegriffe der populären, 3) den der contemplativ mystischen, 4) die der hellenistischen Richtung, und führt sie auf Grundrich-

tungen, welche schon im Judenthum bestanden, zurück: 1) Der Paulinismus war nichts Anderes als diejenige Auffassung des Christenthums, zu welcher ein vom Pharisäismus (dem „äußersten Ausläufer einer speculativ-praktischen Bewußtseynsgehalt“) zum Christenthum übergehender Jude bei normaler Entwicklung nothwendig gelangen mußte; 2) die Lehrbegriffe des Matthäus, der petrinischen Briefe, der Briefe Jakobi und Judä sind nur die Christianisirung der schon in der vorchristlichen Zeit bei der Menge vorhandenen Anschauung; 3) die beiden johanneischen Lehrbegriffe entsprechen der contemplativ-mystischen Richtung (welche im Essenismus ihre consequente Ausbildung fand); 4) die Lehrbegriffe von Markus, Lukas und Hebräerbrief entsprechen der hellenistischen Richtung. Ohne Zweifel ist es sehr wichtig, solche Einflüsse der schon dem Christenthum vorangegangenen Richtungen zu beachten. Hier aber reichen sie gerade in der Hauptsache zur Erklärung nicht aus. Oder wie sollen wir gerade jene Ableitung des Paulinismus verstehen? wir sehen nur Möglichkeit für einen zweifachen Sinn: vom Pharisäismus aus soll er zu eben jener bestimmten Auffassung entweder deswegen gekommen seyn, weil der Pharisäismus bei normaler Entwicklung in's Gegentheil hatte umschlagen müssen: dann aber wäre die Symmetrie in der gegebenen Zusammenstellung zerstört, indem bei den andern drei Classen die vorchristlichen Richtungen ja doch vielmehr positiv sollten fortgewirkt haben; oder auch der Pharisäismus bei Paulus sollte noch positiv fortgewirkt haben, etwa als speculative Richtung: aber eine Ableitung dessen, was dem Apostel das Eigenthümlichste ist, aus pharisäisch-speculativer Richtung bedürfte kein Wort zur Entgegnung.

Am meisten empfiehlt sich die Bestimmung und Gliederung, welche von der Stellung der einzelnen Lehrbegriffe zum Alten Bund ausgeht — bei Neander und dann namentlich bei Schmid, welchem Meßner folgt. Hiernach stellen Jakobus und Petrus das Evangelium mehr in seiner Einheit mit dem Alten Testamente, Paulus und Johannes mehr im Unterschiede von demselben dar. Weiter sagt Schmid: Jakobus fasse das Evangelium mehr als das vollendete Gesetz, Petrus mehr als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung auf, während die zweite, die paulinisch-johanneische Grundform in ihrer Besonderung nicht mehr

an die Formen des Alten Bundes sich anschließe, sondern in positiver Entwicklung der Eigenthümlichkeit des Neuen Bundes fortschreite, nämlich erst, bei Paulus, vom negativen Verhältniß zum Gesetz und im Zusammenhang hiemit vom anthropologischen Boden ausgehe, dann aber, bei Johannes, die Lehre von der Person Christi zum Ausgangspunkt und zur Hauptsache mache; auch Johannes stelle hiebei das Evangelium hauptsächlich in seinem Unterschiede vom Alten Bunde dar, sofern es nicht Gesetz und nicht Weissagung, sondern mehr als das sey, nämlich Alles primitiv in sich habe, in der Person Christi, — er habe aber die Anerkennung dieses Unterschieds nicht erst zu erkämpfen wie Paulus, sondern erscheine im ruhigen Besitz und Anschauen derselben. Wenn nach diesem letzten Satze dem paulinischen Unterschiede zwischen Gesetz und Evangelium bei Johannes noch ein Unterschied zwischen Evangelium und der Weissagung selbst zur Seite tritt, so macht vollends Meßner die Beziehung auf's Gesetz einerseits und die Weissagung andererseits ebenso zum eigentlichen Eintheilungsgrund innerhalb der zweiten Grundform, wie sie bei Schmid zum Grunde der Theilung zwischen Jakobus und Petrus gemacht worden war: Paulus wird neben Jakobus genannt, sofern beide, nur gerade in relativ entgegengesetzter Weise, besonders das Verhältniß zum alttestamentlichen Gesetze in's Auge fassen, — Johannes neben Petrus, sofern beide die christliche Offenbarung vorzugsweise in ihrem Verhältniß zur alttestamentlichen Prophetie betrachten, nur wieder in entgegengesetzter Weise, nämlich Petrus die Erfüllung aller Weissagungen in Christo nachweisend, Johannes dagegen vorzugsweise darlegend, „wie in der Erfüllung der Weissagungen in Christo noch unendlich mehr gegeben ist, als was die alttestamentliche Prophetie enthielt.“ Zu dem ersten Paare, d. h. Jakobus und Paulus, und zu dem zweiten stellt dann Meßner drittens noch den Hebräerbrief, der vorzugsweise den Cultus des alten Bundes und sein Verhältniß zum Cultus des neuen im Auge habe. — Unstreitig nun ist hier von ganz richtigen Wahrnehmungen ausgegangen. Nur das, was über das Verhältniß des Johannes zur Prophetie gesagt wird, ist von vorn herein als unklar und unhaltbar anzusehen; denn so sehr man auch neben dem sichtlichen Streben des Johannesevangeliums,

die Erfüllung der Weissagungen nachzuweisen, andererseits anerkennen mag, daß der wirkliche Inhalt seiner (wie übrigens auch schon der paulinischen) Christologie und Heilslehre über alles Alttestamentliche, auch über den Inhalt der Prophetie hinausreiche, so kann man doch schlechterdings nicht sagen, daß er einen solchen Unterschied von der Prophetie hervorzuheben die Absicht habe, ja nicht einmal daß überhaupt ein bestimmtes Bewußtseyn von einem solchen bei ihm sich ausspreche, und es wäre deshalb verfehlt, in einer solchen Unterscheidung das eigentlich Charakteristische für ihn zu suchen. Allein auch mit dem Richtigen, was die Einteilung im Ganzen gibt, ist doch der Mittelpunkt oder die Wurzel der einzelnen Lehrbegriffe in ihrer verschiedenen Eigenthümlichkeit noch nicht getroffen. Weiß hat nicht mit Unrecht bei Schmid in Betreff des petriniſchen Lehrbegriffs eine Ableitung seines Charakters und seiner Gliederung aus dem, was nach Schmid Grundeigenthümlichkeit desselben ist, vermißt. Noch weniger sogar wird bei Paulus eine wirkliche Ableitung aus der angegebenen Grundeigenthümlichkeit sich denken lassen: denn diese ist ja eine bloß negative, und Schmid und Meßner wollten sicher nie behaupten, daß diese negative Richtung, das Dringen auf den Unterschied des Evangeliums vom Gesetz für sich das Zeugende und Erhebende in den eigenthümlichen Elementen des Paulinismus gewesen sey. Nicht minder aber kann man bei Petrus und Jakobus fragen: was hat sie innerlich gebunden, daß nicht auch sie bestimmter zur Erfassung der Unterschiede zwischen altem und neuem Bunde vorwärts schritten?

Ganz verzichten müßten wir endlich auf den Versuch, das Eigenthümliche der Lehrbegriffe neben ihrer Einheit überhaupt bestimmt auf einen Mittelpunkt zurückzuführen, wenn wir mit Weiß und in dem Sinne, welchen er damit verbindet, anzuerkennen hätten: die biblischen Schriftsteller haben gar kein System und können keines haben, sie haben vielmehr nur ihre bestimmten Gedankenverknüpfungen, Gedankenunterordnungen, Gedankenkreise, die sich allerdings hie und da, wie bei Paulus, wirklich der systematischen Form nähern (Deutsche Zeitschrift 1852, S. 310). So stellt Weiß selbst in seiner Entwicklung des petriniſchen Lehrbegriffs das, was dem Petrus als dem Apostel der Hoffnung, das was ihm als

Apostel der Beschneidung und das, was ihm als Apostel Jesu Christi eigen seyn soll, einfach neben einander, ohne Beziehung von all dem auf etwas Gemeinsames zu versuchen. Aber bei jener Voraussetzung von Weiß werden zwei verschiedene Fragen nicht auseinander gehalten. Eine andere Frage ist's, ob ein Apostel den eigenthümlichen Inhalt seines Glaubens und dessen, was ihn im Leben durchgreifend bestimmt, mit Bewußtseyn unter einen bestimmten grundlegenden Begriff gebracht und in reflectirender begrifflicher Vermittlung das Einzelne darauf zurückbezogen oder gar das Einzelne aus dem Princip a priori zu deduciren versucht hätte; eine andere Frage, ob nicht bei jedem bestimmt ausgeprägten Glauben, bei jeder sittlich-religiösen Gesamtanschauung überhaupt ein die Eigenthümlichkeit hervorbringender Mittelpunkt vorausgesetzt werden muß, — ein Mittelpunkt, der dann nicht eben in einer bestimmten Lehrformel zu suchen ist, wohl aber im Innersten des Subjectes und seines religiösen Lebens selbst, in dem besonderen Charakter, welchen sein innerstes Bestimmte seyn durch Gott und Gottes Mittheilungen und sein Bewußtseyn von dieser Bestimmtheit trägt. Eine solche Grundrichtung, ein solcher Grundcharakter mag oft nicht gleichmäßig alle Seiten des Glaubens und Lebens durchdringen, sondern da und dort noch anderweitigen Einflüssen Raum geben; aber vorauszusetzen ist eine solche innere Einheit um so gewisser, je mehr wir es überhaupt mit einer in sich harmonischen, charaktervollen Persönlichkeit zu thun haben, geschweige denn in der Person, Anschauung, Lehre, Wirksamkeit eines Apostels. Bei jeder Wirkung und Kundgebung jener tiefsten, ursprünglichen Bestimmtheit greifen dann weitere Momente ein; sobald sie selbst und die höhere Wirkung, wodurch sie hervorgebracht worden ist, und Alles, was dieser Wirkung zur objectiven Voraussetzung dient, als Gegenstand der Anschauung und Betrachtung behandelt wird, so wird die Eigenthümlichkeit weiter abhängig seyn von den Unterschieden der natürlichen Geistesindividualitäten, — je nachdem die eine mehr auf kräftige praktische Bethätigung, eine andere mehr auf Contemplation, eine andere mehr auf denkendes, zerlegendes Eindringen in die Gegenstände gerichtet ist; wird zur Entfaltung von Lehren und vom innerlich vermittelten Zusammenhange derselben fortge-

Schritten, so wird außer jener Individualität auch die Bildung und Uebung des denkenden Geistes, die dem Einen mehr als dem Andern zu Theil geworden ist, von Bedeutung seyn können; immer aber müssen und können wir auch noch bis auf die tieferen und tiefsten Wurzeln selbst zurückzugehen versuchen, so gewiß als gerade bei den Aposteln ihre Lehre auf dem innersten Grund ihres Lebens ruhte und auch die Fragen der apostolischen Zeit nicht auf bloße Lehrformen, sondern auf die tiefsten, unmittelbarsten Lebensinteressen sich bezogen.

Fragen wir nun, was denn überhaupt im Wirken und in der Lehre und Anschauung des Paulus mit voller Sicherheit als etwas ihm Eigenthümliches könne betrachtet werden, so ist hier zunächst jedenfalls gewiß seine Stellung zum Alttestamentlichen Gesetz anzuführen. Wir sagen nicht: seine Ansicht, daß das Christenthum auch den Heiden müsse gebracht, auch sie zur Theilnahme an der Theokratie und deren Segnungen sollen eingeladen werden. Denn daß dies überhaupt, wenigstens späterhin, geschehen sollte, darüber konnte auch bei den andern Aposteln kein Zweifel obwalten, wenn anders sie irgend für die Weissagungen der Propheten und für die klaren letzten Weisungen ihres Meisters Gehör und Sinn hatten. Das aber, daß die Heiden auch ohne Verpflichtung auf's mosaische Gesetz zuzulassen, ja daß auch die bisherigen Juden in Christo dieser Verpflichtung enthoben seyen, hat Paulus als der erste unter den Aposteln behauptet und zur Anerkennung gebracht. — Insofern ist es gewiß richtig, wenn man, um die Eigenthümlichkeit des Paulus zu bestimmen, wirklich, wie es zu geschehen pflegt, von seinem Verhältnisse zum Alten Testament oder vielmehr zum mosaischen Gesetze ausgeht. Allein was ist der tiefere Grund seiner hierauf bezüglichen Anschauung? Hier werden wir zurückgeführt auf eine Grundlage, die ihm mit allen andern gemein, die indessen von ihm, oder von welcher er selbst auf eigenthümliche Weise erfaßt worden ist.

Thatsächlich nämlich ist die ursprüngliche und eigentliche Wurzel für des Apostels Ueberzeugung, vom Gesetz frei zu seyn, nicht etwa sein Bewußtseyn „der Freiheit von Allem, was bloß eine äußere Beziehung zum Menschen hat“ (vgl. Baur a. a. O. S. 515);

nicht von dieser allgemeinen Voraussetzung geht er bei seiner Polemik gegen das Gesetz aus, könnte es auch gar nicht, da er im mosaischen Gesetze gar nicht bloß etwas so Aeußerliches, etwa bloß äußere Ceremonien, sondern sittliche, in der innersten Beziehung zum Menschen stehende Forderungen sieht. Schwegler redet von einer „immanenten Dialektik des Judenthums, dialektischem Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion“ (Schwegler, nachapost. Zeitalter, Bd. I. S. 155—56); er sagt bestimmter (S. 152—53), Paulus führe seinen Beweis für die Ungültigkeit des Gesetzes aus der immanenten Dialektik desselben, indem er die Sätze, daß Niemand durch's Gesetz gerechtfertigt werde u. s. w., aus der Natur des Gesetzes ableite: aber nicht aus der Natur des Gesetzes leitet sie Paulus ab, sondern aus dem sittlichen Zustand, in welchem der Mensch verhaftet ist, gegenüber vom Gesetz, — und aus jenen Sätzen selbst würde für sich noch gar nicht folgen und wird auch von ihm noch gar nicht gefolgert, daß somit das Gesetz nicht mehr gültig sey. Es ist nicht nöthig, hier die betreffenden Abschnitte des Römer- und Galaterbriefs erst im Einzelnen auseinander zu legen. Das klare Ergebniß dieser Abschnitte ist: wir sind vom Gesetze befreit deswegen, weil positiv und thatsächlich statt der durch's Gesetz geforderten und doch nicht zu erlangenden Gerechtigkeit eine andere in Christus und seinem Veröhnungswerke geoffenbart ist, und weil die Christen gar nicht mehr die alten Subjekte sind, auf denen das Gesetz liegt und bei aller immanenten Dialektik liegen bleibt, auch nicht bloß subjectiv in ihrem Bewußtseyn und ihrer Auffassung Gottes andere geworden, sondern durch objective Lebensmittheilung in dem Christus, dessen Tod den Fluch des Gesetzes wegnahm, zu neuen, der Forderung des Gesetzes nicht mehr unterworfenen Persönlichkeiten umgeschaffen; kurz: weil sie in Christus erlöst sind. Dieses Erlöstseyn selbst aber ist für Paulus nicht Ergebniß einer Argumentation; sondern die Wahrheit, daß Christus der wahre rettende Gottessohn ist und daß sein Tod wirklich jene Bedeutung hat, steht ihm fest vermöge einer ganz unmittelbaren und nur desto sichereren Erkenntniß Dessen, der, wie er ihn objectiv als den Verherrlichten schaute (1 Kor. 9, 1.), so innerlich durch den Vater ihm geoffenbart worden ist (Gal. 1, 16.); und daß das in diesem Christus

erschienene Heil wirklich auch ihm selbst persönlich zugetheilt ist, weiß er eben vermöge dieser lebendigen Offenbarung und vermöge des fortwährenden lebendigen Zeugnisses, das der heilige Geist oder der Geist Christi selbst in ihm ausspricht. Das Primitive bei Paulus waren nicht „abstracte dogmatische Lehrformeln“ (vgl. hiegegen Schwegler I, 149.); das Primitive waren aber auch nicht „praktische Grundsätze, das Verständniß seiner geschichtlichen Stellung des ihm gewordenen Lebensberufes“ (s. Schwegler ebend.). Sondern das Primitive war eben jenes innere Bestimmte, das er selbst als ein „Ergriffenseyn von Christo“ (Phil. 3, 12.) bezeichnet. Von da aus fiel ihm dann das Licht der Offenbarung auch auf all jene einzelnen Momente in Jesu Person und Werk, welche den Inhalt seiner Lehre bilden, von da aus auch auf die Grundsätze, welchen er in der Praxis zu folgen hatte.

Zunächst aber, ehe wir zur eigenthümlichen Gestalt der hieraus hervorgehenden paulinischen Anschauung fortschreiten, werden wir eben das, was auch den Anderen darin mit ihm gemein ist, anzuerkennen haben. Das Bewußtseyn nämlich, wirklich der Erlösung theilhaftig zu seyn, ist in dieser Allgemeinheit niemals bloß bei Paulus zu suchen gewesen. In was Anderem sollen wir die Lebenswurzel der gesammten ersten Christengemeinde suchen, als in eben derselben Gewisheit? Und gerade bei ihr kommt es besonders darauf an, solche Wurzeln zu erkennen; denn wer bei ihr nach ausgeführten, formulirten Lehresätzen und Lehrsystemen forschen wollte, müßte freilich ein überaus dürftiges Bild von ihr bekommen — und ein Bild, das doch gar schlecht sich vertrüge mit den Bethätigungen einer reichen, unbeugsamen, frischen Lebenskraft, welche ihr sicher Niemand abstreiten kann. — Recht ärmlich wird so das Bild bei Schwegler, indem er nach den dogmatischen Eigenthümlichkeiten im Glauben jener Gemeinde fragt; er findet in demselben keine neue Idee: die Messiasidee selbst war eine unter den Juden längst zu einem festen dogmatischen Typus ausgeprägte Vorstellung; es bestand zwischen den ersten Christen und den messiasgläubigen Juden nur der „untergeordnete sachliche Unterschied, daß die Einen die Verwirklichung dieser Idee in die nächstliegende Vergangenheit verlegten, die Andern noch von der Zukunft erwarteten;“ „der Gesichtskreis

des Judenthums war auf keinem Punkte überschritten" (S. 91 f., ebenso Baur S. 513). Wie dies das zeugende, stärkende und erhaltende Princip einer Gemeinde werden konnte, bleibt dann im Dunkeln; auch wenn man noch die Hoffnung hinzunimmt, daß jener Messias, dessen Auferstehung in den Vorstellungen der Jünger bereits den Widerspruch seiner Erscheinung und seines letzten Schicksals gegen die gewöhnlichen Messiaserwartungen aufgehoben hatte, einst in voller Herrlichkeit zur Ausführung des erwarteten Reiches wiederkommen werde, so gibt uns dies noch kein neues Licht; das Judenthum, das von seinem, nur freilich ihm persönlich noch unbekannten Messias, auch eine solche Zukunft erwartete, blieb ja doch todt oder zeigte nur noch das kurz aufflackernde Leben fanatischer Schwärmerei. — Aber schon die einfachsten, schlichten Mittheilungen aus der Urgegeschichte und den Urzuständen der Gemeinde führen weit über ein solches Bild hinaus. Es ist wahr: man könnte wohl das Wesentliche ihres Glaubens in den Einen Satz zusammenfassen, daß Jesus der Messias sey. Aber keineswegs sahen sie im Namen des Messias seine Bedeutung erschöpft (vgl. Schwegler S. 101). Sondern indem sie Schaaren von Volksgenossen zum Glauben an denselben Messias herbeirufen, bieten sie ihnen bestimmtes, schon vorhandenes Heil an. Sie taufen zur Vergebung der Sünden (Apostelg. 2, 38.), und zwar nicht mit der Taufe, mit welcher schon Johannes getauft, sondern mit derjenigen, welche dieser erst als eine künftige, höhere, wahrhaft kräftige angekündigt hatte. Sie wissen, daß sie diese jetzt wahrhaft haben, die Taufe mit dem heiligen Geist und mit Feuer; sie verheißen diesen Geist sammt der Vergebung der Sünden schon für die Gegenwart denen, die sich taufen lassen (ebendaf.). Auch von außerordentlichen, wunderbaren Kundgebungen dieses Geistes berichtet nicht etwa bloß eine spätere Ueberlieferung in der Apostelgeschichte; vielmehr können wir durchaus nichts Anderes voraussetzen, als daß die Charismen, welche Paulus, besonders 1 Kor. 12., aufzählt, Gemeingut der ursprünglichen judenchristlichen, wie der späteren heidenchristlichen Gemeinden waren. Dieses ganze neue Leben aber, in welchem die Gemeinde wuchs und blühte, ruhte ihr auf ihrer Beziehung zu ihrem Messias, — und das heißt nicht auf der Erinnerung an seine Vergangenheit und Hoffnung auf

seine Zukunft, sondern auf der lebendigen Gemeinschaft mit dem Gegenwärtigen, Erhöhten, der selbst in ihrer Mitte zu seyn verheissen hatte. In seinem Namen geschieht die Taufe (Ap.=Gesch. 2, 38.) und geschehen die Wunder (Ap.=Gesch. 3, 6.); daß ein Israelite hiemit nicht ein bloßes Nennen dieses Namens oder eine äußere Erinnerung an den Träger desselben meinen konnte, versteht sich von selbst schon nach dem hergebrachten Sinn und Gebrauch des Ausdruckes „im Namen Gottes“; und eben ihn selber rufen sie ja auch an: „die seinen Namen Anrufenden“ ist die bezeichnendste Benennung für sie (Ap.=Gesch. 9, 14. 1 Cor. 1, 2.). — Auf die Zukunft erst ist allerdings wesentlich ihr Sehnen, Trachten und Hoffen gerichtet (vgl. Ap.=Gesch. 3, 20 f.). Aber indem ihr Geist auf diese Zukunft sich richtet, ist er schon jetzt in der freudigsten, gehobensten, zuversichtlichsten Stimmung, und gerade in der Gewißheit davon, daß schon jetzt die Erlösung da ist und die Sünden getilgt werden, sind sie auch der noch künftigen „Zeiten der Erquickung“ so sicher. (Ap.=Gesch. 3, 19. 20; 4, 24—33.)

Wenn man, wie z. B. Schmid thut, ein „messianisches“ und ein apostolisches Zeitalter unterscheidet, so kann man sagen: über das, was das messianische Zeitalter bietet, sey schon mit dem, was wir so in den Anfängen des apostolischen Zeitalters anerkennen müssen, hinausgegangen. Jesus hat nicht etwa selbst schon, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, eine solche Bewußtseynsgestalt lehrend vorgetragen. Das Bewußtseyn oder die innere Stimmung und Richtung, die er zunächst zu erzeugen sucht, ist sowohl nach den synoptischen, als nach den johanneischen Reden die einer reinen Hingebung an Gott und eines Hinnehmenwollens dessen, was Gott dem Glauben darbietet, — wobei er in den johanneischen Reden sich selbst als den, welchen sie aufnehmen sollen, in den Mittelpunkt stellt. Aber er redet zu den Seinigen nicht als zu Solchen, welche schon jetzt die Kraft und Freudigkeit eines neuen, aus Gott stammenden Lebens haben oder haben sollen und haben können, oder als Solchen, die schon in vollem Sinne der Versöhnung theilhaftig sind oder seyn können; er führt ihnen auch solche Zustände nicht weiter aus, sondern gibt nur vor seinem Weggang noch eingehendere, darauf bezügliche Verheißungen, welche von Jenen noch nicht verstanden werden, und hinterläßt ihnen

Aussagen über die sühnende Bedeutung seines Todes, welche Jenen noch ein unfassbares Geheimniß bleiben, das Weitere sollte nicht durch vorläufige Reden, sondern hernach durch That und wirkliche Erfahrung offenbar werden. Unmittelbar mit dem apostolischen Zeitalter aber ist wirklich schon die principiell neue Lebensgestaltung eingetreten sammt der darauf ruhenden neuen Gestalt des Bewußtseyns; wie tief das Neue schon erfaßt wird, wie tief es im Bewußtseyn schon nach den verschiedenen Seiten hin durchgedrungen ist und auch in Lehren und praktischen Grundsätzen sich Gestalt gibt, — das freilich ist erst die weitere Frage.

Die bestimmte Hervorhebung desjenigen Grundcharakters, welchen auch schon das Leben und Bewußtseyn der judenchristlichen apostolischen Gemeinde getragen haben muß, schien hier nicht bloß nothwendig gegenüber von einer Auffassung, welche ein specifisch christliches Princip in der That erst mit Paulus eintreten läßt, sondern auch an sich als Grundlage alles dessen, was im Einzelnen über das Verhältniß der späteren paulinischen Gestaltungen zu jener ersten und im Zusammenhang hiemit zum Inhalte des Jakobus- und Petribriefs zu sagen seyn wird; es ist diese Grundlage auch von Solchen, welche in ihrer Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe jene Richtung bestritten, doch meist nicht genügend in's Auge gefaßt worden.

Sofort aber ergeben sich innerhalb jenes Zustandes und Bewußtseyns Derer, die in ihrem Glauben an Christus als Verführte und Geistbegabte sich wissen und so der Zukunft des Herrn freudig entgegensehen, von selbst verschiedene mögliche einzelne Richtungen und Gestaltungen. Man kann daran denken, daß tieferes Erfassen des dargebotenen Heiles mehr Sache des Einen als des Andern ist, und daß, auch wo Zwei gleich kräftig erfaßt haben und erfaßt sind, der Eine mehr als der Andere sich beschauend darein versenken, und von Denen, welche so darein eindringen, der Eine mehr als der Andere das, was ihm sich darbietet, auch in Lehre gestalten und entfalten wird. Und man kann ferner im allgemeinen Inhalte des Heiles gewisse Hauptmomente und Hauptseiten unterscheiden und wird voraussetzen dürfen, daß hier das eine, dort das andere ein relatives Uebergewicht hat. Solche zwei Hauptseiten sind im Vorhergehenden

bereits angegeben worden, indem wir einerseits die Gewißheit von dem Heile als einem schon mitgetheilten, andererseits die Aussicht auf eine noch künftige Offenbarung und Vollendung des Heiles von Anbeginn an in der Christenheit voraussetzen mußten. Am besten werden wir den zuletzt genannten Unterschied voranstellen. Denn wir werden im Voraus geneigt seyn dürfen, ein Ueberwiegen jenes zweiten Momentes über das andere gerade auch schon bei den ersten Jüngern und gerade in der ersten Zeit ihres christlichen Lebens zu erwarten. Denn so lebendig auch der neue Geist gerade diese seine ersten Träger erfaßt haben mochte, so ist es doch im Wesen innerer Entwicklung begründet, wenn er zunächst vorzugsweise nach derjenigen Seite hin seine Triebkraft und sein Feuer zeigte, welcher schon bisher vorzugsweise die Richtung ihres, bei aller Befangenheit doch keineswegs bloß äußerlichen, sondern wahrhaft dem Himmlischen nachtrachtenden Sinnes und Lebens zugekehrt war. Welches aber diese Seite war, erhellt genügend aus dem Verhalten und den Reden der Jünger während des irdischen Wandels Jesu und noch nach seiner Auferstehung. Und hiemit traf ja auch die Gestalt zusammen, welche den alttestamentlichen Weissagungen über das messianische Reich eigen ist, sofern auch diese zwar auf solche geistige Güter, dergleichen die Jünger schon jetzt zu genießen sich bewußt waren, mit Nachdruck hinweisen, aber bei Allem, was sie verkündigen, immer schon auf die letzte Vollendung den Blick hinlenken; war Sinn und Richtung der Jünger schon ursprünglich wesentlich durch diesen Charakter der Weissagungen bestimmt gewesen, woran dann auch das Fleischliche ihrer Erwartungen sich hing, so schloß sich auch jetzt, innerhalb des neuen Lebens, ihre Anschauung vorzugsweise an jene Gestalt an, ohne daß wir darum ein daran sich hängendes fleischliches Wesen ihnen auch jetzt noch vorwerfen dürften. Dagegen mochte das schon gegenwärtige Heilsgut und das in Christi Namen und Kraft schon jetzt angebrochene Leben, so sehr es sich regte und fühlbar machte, doch noch minder ein Gegenstand tieferer Erfassung, Ergründung und Entfaltung werden; wir werden hiebei auch daran uns zu erinnern haben, daß alle die ersten Apostel mehr oder weniger allmählig, mittelst des sie vorbereitenden und zubereitenden Umganges Jesu, welchem

bei Manchen noch die Vorbereitung durch Johannes den Täufer oder wenigstens sonst ein Wandel und Streben nach Art echter Israeliten voranging, in den Stand der Gnade und des Lebens waren hineingeführt worden; dann machte das Neue dieses Standes nicht solchen überwiegenden Eindruck wie bei Einem, der auf andere Weise berufen worden war; was Einem, für welchen dieser Stand mittelst schroffen Durchbruches eintrat, schon mit diesem Eintritt sich aufdrängte, das mochte im Bewußtseyn der Andern erst mittelst längerer Erfahrung und Vertiefung so stark und voll sich geltend machen.

Unstreitig war wirklich dieser Charakter der ursprünglichen Richtung der zwölf Apostel und der übrigen Jüngerschaft eigen, wenn irgend aus den petrinischen Reden in der Apostelgeschichte sich Schlüsse ziehen lassen. Gerade auch der gegenwärtigen Geistesausgießung selbst wird unmittelbare Beziehung auf die hereinbrechende letzte Entscheidung und Vollendung gegeben, und zwar mit ausdrücklichem Anschluß an die Prophetie (Apostelgesch. 2, 16 f.).

Weiter liegt es im Wesen dieser Richtung, daß sie bei ihrem Verhalten zu dem schon gegenwärtigen Heilsgute auch noch weniger reflectirt über das Verhältniß der einzelnen Momente, die bei seiner Aneignung in Betracht kommen, und ferner, daß das neue Leben auch in Hinsicht auf seine Entfaltung in einem bestimmten sittlich religiösen Verhalten und in bestimmten Formen desselben noch weniger gerade nach der Seite des Neuen und specifisch Eigenthümlichen hin wird aufgefaßt und angeschaut werden. Was das erste betrifft, so wird einfach Buße, Taufe auf den Namen Christi und Bekenntniß Christi gefordert, ohne daß ein Bedürfniß genauerer Bestimmungen gefühlt würde. Was das Andere betrifft, so sehen wir die Jünger, während sie eigene religiöse Gemeinschaft halten unter sich und mit dem Herrn, in dessen Namen sie zusammenkommen und dessen Mahl sie feiern, doch fortwährend am alttestamentlichen Cultus theilnehmen und, während sie ihrem neuen Geiste der Bruderliebe und der frohen Genügsamkeit an den ihnen zugetheilten himmlischen Schätzen durch Dahingabe ihres Einzelbesitzes Ausdruck geben, doch zugleich noch einfach verharren in den alttestamentlichen Formen für die Reinheit und Heiligkeit des

persönlichen Lebens. In beiden Beziehungen ist es zu einer Erkenntniß davon, daß das mosaische Gesetz für den Eintritt in's Reich Gottes und für den ganzen Wandel der Gläubigen bindend zu seyn aufgehört habe, noch nicht gekommen.

Aber auch nachdem Paulus die Consequenzen des Evangeliums gegenüber vom mosaischen Gesetz zur Geltung und Anerkennung gebracht, nachdem ein Petrus, wenn gleich anfangs noch zurückstehend vor befangenen Judaisten, auch seinerseits, wenigstens in der Mitte von Heidenchristen, heidnisch zu leben begonnen, und Jakobus, das Haupt der judenchristlichen Muttergemeinde, obgleich er die Anhänger des Gesetzes mit der überall fortbestehenden Vorlesung desselben (Ap.-Gesch. 15, 21.) beruhigen zu müssen glaubte, und nach dem Zeugniß der Ueberlieferung für seine Person treu in den Formen des Gesetzes blieb, dennoch dem Heidenapostel die Hand zu brüderlichem Zusammenwirken auf ihren getrennten Gebieten gereicht hatte: auch da können wir nicht bloß bei Jakobus, sondern selbst auch noch bei Petrus in ihren Sendschreiben jene ursprüngliche eigenthümliche Richtung fortwirken sehen. Hinsichtlich des ersten Petribriefes hat Weiß wirklich auf gelungene Weise gezeigt, daß die stete Betonung der Hoffnung in ihm nicht bloß aus der praktischen Tendenz des Briefes (vgl. z. B. 1, 21.; 3, 5. 15.) sich erklären lasse; diese Betonung ist durch den ganzen Brief hindurch viel stärker, als z. B. in paulinischen Briefen selbst an solchen Stellen, wo die Hinweisung auf die Hoffnung der Christen recht eigens zu geistlichem Zuspruche dienen soll, und unbegründet ist die Einwendung Baur's, daß die Hoffnung, wenn sie bei Petrus solche besondere Bedeutung haben sollte, doch wenigstens mit der Parusie in bestimmte Verbindung müßte gebracht seyn (Jahrb. 1856, S. 213): denn daß das Gehoffte etwas mit der Parusie Eintretendes sey, verstand sich für Petrus und alle anderen Apostel und alle Leser des Briefes von selbst. Mit Glück hat Weiß auch die psychologische Basis, welche wir gerade bei Petrus für jene Eigenthümlichkeit voraussetzen dürfen, beleuchtet (S. 88 f.). Wenn Weiß ferner den Petrus in dem Brief als den „Apostel der Beschneidung“ reden zu hören glaubt, so können wir dieß zwar in dem Sinn und Maß wie er nicht finden, aber wir wissen ja, daß er ursprünglich (Gal. 2, 9.) bloß Apostel

der Beschneidung war, erkennen auch in dem Briefe jedenfalls eine wirklich „eigenthümliche, in die Augen fallende, überwiegende Anlehnung an's Alte Testament“ an, aus welchem alle Begründungen entnommen, in dessen Worten, Bildern und Ideen alle Gedanken des Apostels ausgedrückt sind (Lechler a. a. O., S. 120 f.). Und das oben Erörterte sollte zeigen, wie die besondere Beziehung auf's Judenthum und auf's Alte Testament nicht etwa bloß nach der Art von Weiß neben die Betonung der Hoffnung zu stellen, sondern innerlich mit ihr zu verbinden ist (vgl. hiefür auch Meßner S. 119). — In Betreff des Jakobusbriefes fällt von selbst jene Eigenthümlichkeit auf, daß die sittliche Entfaltung des neuen Lebens noch so wenig von dem neuen, specifisch christlichen, anstatt von einem auch schon im Alten Bunde gegebenen Grund und Mittelpunkt bestimmt erscheint, während man dies bei dem Briefe des Petrus, so vorherrschend auch sein Blick dem Heil als einem noch künftigen zustrebt, keineswegs mehr sagen kann.

Wir können nun im Unterschiede von dieser Richtung das Eigenthümliche von Paulus und Johannes kurz darin zusammenfassen, daß sie von jenen beiden Seiten, welche wir in der Offenbarung des Heilsgutes unterschieden haben, auch die erste in ihrer ganzen Fülle und Tiefe erfassen, in ihr leben und weben und so zuversichtlich, wie nie Einer vor ihnen und wohl auch Keiner nach ihnen, von derselben zeugen. Mit vollstem Gewicht bezeichnen sie das Heil als ein schon gegenwärtiges, das Leben als ein in Christo schon mitgetheiltes. Zwar können wir noch viel weniger von ihnen sagen, daß die andere Seite ihnen an Wahrheit oder Bedeutung verloren habe, als wir von der zuerst bezeichneten Richtung sagen durften, das Bewußtseyn von der ersten Seite sey bei ihnen noch nicht vorhanden oder wenigstens unkräftig gewesen; wir müssen vielmehr anerkennen, wie ein Johannes, je mehr er sich schon als Kind Gottes in Christo weiß, nur desto mehr in Hoffnung und fortwährender Heiligung nach der Erscheinung dessen sich streckt, was wir erst noch seyn werden, und nicht minder Paulus nach der künftigen herrlichen Offenbarung Christi, der jetzt schon unser Leben, mit welchem aber unser Leben jetzt noch in Gott verborgen ist (vgl. z. B. 1 Joh. 3, 2 f.; Col. 3, 2 f.; Phil. 3, 20 f.; 2 Cor. 5, 2 f.); allein das, was gerade als ihr

Eigenthümliches sich bemerklich macht, ist nicht dies, sondern eben jenes tiefe und gewaltige Bewußtseyn und Zeugniß von demjenigen, was sie bereits haben, und was dann allerdings ihr Trachten nach dem Künftigen nur desto energischer machen mußte. Wir verweisen, was Johannes betrifft, auf die gesammte in seinen Briefen herrschende Grundstimmung und Grundidee und auf seine Vorliebe für diejenigen Aussprüche Jesu, wonach dieser dem Glauben unmittelbar schon das Leben zusagt und eins mit ihnen schon hienieden werden will; bei Paulus auf die kräftige Hervorhebung davon, daß wir versöhnt, gerecht, gerettet, erweckt, lebendig gemacht, in's himmlische Wesen versetzt bereits sind (vergl. z. B. Röm. 5, 1—11.; Eph. 2, 5—10.). Auch Petrus weiß und fühlt sich als Wiedergeborenen, und hat schon jetzt unaussprechliche Freudigkeit; aber das Erste beim Eintritt in's neue Leben ist ihm schon der Blick auf das erst noch Zukünftige: die Wiedergeburt ist ihm vor Allem Wiedergeburt zur Hoffnung, und Gegenstand der Freude ist ihm vor Allem dasjenige Heil, welches, obgleich schon jetzt sicher verbürgt, doch erst noch im Himmel bereit gehalten wird (1, 3 f.); man vergleiche damit den Ausdruck der Freude über den schon gegenwärtigen Gnadenstand Röm. 5, 1 f., oder jene vollkommene Freude, welche Johannes (1 Joh. 1, 3. 4.) seinen Lesern in einer schon gegenwärtigen Gemeinschaft mit dem Vater und mit Jesu Christo erwecken möchte. Besonders kommen hier die Aussprüche über eine schon jetzt eingetretene mystische Gemeinschaft mit Christus, über ein Geborenseyn aus Gott in Betracht. Denn so willkürlich es wäre, und so wenig es mit der Beziehung, in welche sicher schon die ersten und alle Apostel ihr Leben und Wirken zur Kraft, zum Namen und zur Person Jesu setzten, sich vertragen würde, wenn wir das Bewußtseyn von einem Seyn und Wandeln in Christo (vgl. auch 1 Petr. 3, 16.; 5, 14.) überhaupt als etwas eigenthümlich Paulinisches betrachten wollten, so bleibt doch die tiefe Erfassung und Durchführung den Christen des Paulus eigen und hängt mit dem, was sicher überhaupt erst ihm eigenthümlich war, eng zusammen. So reicht die Beziehung, welche Petrus der Auferstehung Christi zur Wiedergeburt der Christen gibt (1, 3.), keineswegs schon an die paulinischen Worte von einem wirklichen Mitaufstehen mit Christus, noch auch seine Ermahnung zu einem

Leiden, welches in Christi Nachfolge geschieht und welches zum Abtödten und Aufhören der Sünde dient (4, 1.), an die Worte von einem in Gemeinschaft mit ihm selbst und mit seinem Tod erfolgenden Leiden und Sterben (Röm. 6, 4.; Col. 2, 12.; 2 Kor. 4, 10.). Und nicht minder reicht ferner über die allgemeine, mit dem Begriff einer Neugeburt schon nothwendig verbundene Vorstellung von einem höheren Samen, aus welchem wir mittelst des Wortes erzeugt werden, und bei welchem wir zunächst nur überhaupt an himmlische, geistliche Kraft zu denken veranlaßt sind, wesentlich hinaus jene hohe, bestimmte, mit Nachdruck wiederholte johanneische Rede vom Geborenseyn schlechthin aus Gott selbst; auch Jesus hatte, wo er von einem Neugeborenwerden redete, es nur erst unbestimmt als ein Geborenwerden von oben oder aus dem Geiste (Joh. 3, 3. 5.) bezeichnet (Joh. 8, 47. ist nicht die Rede von eigentlichem Geborenseyn): wir haben hier einen Grundbegriff, der dem Evangelisten (vgl. im Evangel. 1, 13.) im Unterschiede von dem bei ihm redenden Jesus zugehört. — Auch diese Richtung hängt ohne Zweifel eng zusammen mit der Individualität der Apostel, welche sie vertreten und mit Wegen, auf welchen dieselben geführt wurden. Auf den natürlichen Einfluß der bestimmten, hier zur Sprache kommenden Individualitäten wurde schon früher hingewiesen. Was die Führungen anbelangt, so erinnern wir bei Paulus wieder an den gewaltsamen, schroffen Uebergang aus dem alten in's neue, eben deswegen desto bestimmter in seiner schon gegenwärtigen Neuheit sich darstellende Leben mittelst des mächtigen persönlichen Eindruckes von dem erhöhten Versöhner und Lebensspender selbst; bei Johannes an sein schon ursprüngliches besonders inniges Verhältniß zur Person Jesu, und hernach an die lange Zeit, die er Allem nach mehr der innern Arbeit und Vertiefung, als der Thätigkeit nach Außen gewidmet und welche bei ihm zwar den glühenden Drang nach der Zukunft seines Herrn keineswegs gemindert, aber doch auf der andern Seite zu immer innigerer Erfassung des im Herrn schon angebrochenen Lebens ihn geführt haben mochte.

Mit dem innern Entwicklungsgange des Paulus und Johannes hängen endlich auch diejenigen Unterschiede zusammen, welche innerhalb des Beiden Eigenthümlichen doch wieder statt-

finden und welche wir gleichfalls in tiefere Wurzeln werden zurückverfolgen können. Sehr scharf stellt sich für beide das höhere, göttliche Leben, welches ihnen jetzt zugetheilt ist, im Gegensatz gegen das von Gott abgekehrte, an Christus keinen Theil habende Weltleben; es ist der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Gott und dem Fürsten der Finsterniß. Beiden findet ferner der eigentliche Eintritt in jenes höhere Leben erst statt durch die Wiedergeburt als einen in's zeitliche Leben des Subjects fallenden Vorgang; denn auch bei Johannes kann nur gewaltsame Verdrehung das Werden zum Kinde Gottes, d. h. den Uebergang zum Kindseyn aus einem Stand, in dem man es noch nicht ist, oder das Geborenwerden von oben, d. h. die Umgestaltung in ein feiner Natur nach neues Wesen (Joh. 1, 12; 3, 3.), zum bloßen Uebergang aus einem Zustand, in welchem man dieses Wesen schon in sich hat, in einen, da man sich dessen auch bewußt ist, machen: von einem bloßen Bewußtwerden dessen, was man an sich wirklich schon wäre, ist in Allem, was bei Johannes vom Heilsproceß gesagt wird, überhaupt gar nicht die Rede, und jene Andeutung des einfach ausgesagten „Werdens“ ist ohnedieß schon sprachlich eine reine Gewaltthat. Eigenthümlich aber ist dem Johannes nun allerdings dieß, daß er die höhere Richtung derjenigen, welche wirklich durch Taufe und Aufnahme des menschgewordenen Christus in vollem Sinne Kinder Gottes werden, zurückverfolgt auch in die Zeit, da das von oben stammende göttliche Wesen noch nicht wahrhaft das Ihrige, noch nicht der wahre Mittelpunkt und volle Inhalt ihrer Persönlichkeit geworden ist, da aber das göttliche Licht, welches mit dem präeristenten Christus eins ist, doch bereits einen innerlich bestimmenden Zug auf sie ausübte und auch Werke, welche dem göttlichen Charakter des Lichtes entsprechen, in ihnen erzeugte (vgl. 3, 21.; auch 8, 47. gehört wohl bieber; und ferner vgl. den „Zug des Vaters“ 6, 44.). Von dieser Seite aus angesehen erscheint der Weg, der sie in's Reich Gottes führt, als ein gerader, während er von der andern Seite aus angesehen, sofern bis zur Wiedergeburt ihr eigentliches Wesen doch das fleischliche ist (3, 6.), doch auch bei Johannes nur als ein Weg der Umkehr, der Buße, kann angesehen werden. Es ist nicht anders denkbar, als daß die erste Seite schon wegen

solcher thatsächlich vorhandenen Beispiele, bei denen sie besonders stark in die Augen fallen mußte, von keinem Apostel verkannt wurde. Man denke unter den Juden an Solche, welche Jesus selbst als „rechte Israeliten“ bezeichnen konnte und welchen auch der Pauliner Lukas das Lob der „Gerechtigkeit“ zu geben kein Bedenken trägt (Luk. 2, 6.); wir haben eine entsprechende Aeußerung von Petrus über einen geborenen Heiden (Ap.-Gesch. 10, 36.), so wenig er auch diesen darum irgend schon im Besitz des Heiles selbst anerkennt und so bestimmt er überall in seinen Reden an die Juden die Erlangung des Heiles von Buße, von Umkehr abhängig macht. So weist uns ja auch Paulus ausdrücklich auf ein höheres Licht hin, das schon von Natur in den Heiden ist und auch in ihnen schon mehr oder weniger als wirksam gedacht werden darf; und auch bei sich läßt er, während er sich als vornehmsten Sünder bekennt, doch durch den Beisatz, daß er unwissend gesündigt, auch für jene erste Seite der Betrachtung einen gewissen Raum, und bringt sie sonst durch Hinweisung auf diejenige Gewissenhaftigkeit, in der er auch im Sündenstande gewandelt, ausdrücklich zur Geltung (1 Tim. 1, 13. 15.; 2 Tim. 1, 3.; Ap.-Gesch. 23, 1.). Allein wie es bei Johannes sicher sehr zu beachten ist, daß gerade er jene angeführten Aussprüche Jesu mittheilt, so ist bei Paulus anzuerkennen, daß Keiner so stark wie er, trotz des Unterschiedes, welcher auch schon im vorchristlichen Leben zwischen dem einfachen Walten der Sünde und den Einflüssen des göttlichen Lichtes statfinden mochte, den eigentlichen, durchgreifenden Wendepunkt betont, vor welchem doch nur Mangel an wirklicher Gerechtigkeit und, was das wesentlich herrschende Princip betrifft, doch nur Finsterniß statfindet; er ist's, auf welchen mit einer überhaupt nur auf diese Seite principiell eingehenden Entwicklung der protestantische Lehrbegriff sich stützt. Von selbst denken wir hier bei unfrem Apostel an die besondere Art, wie er an sich und in sich selber jenen Wendepunkt erfahren; Gott hat ihm so, wie er ihn berief, auch den Beruf gegeben, in voller Kraft von der Tiefe und Bedeutung jenes Gegensatzes zu zeugen. Bei Johannes dürfen wir schon aus der ihn hier unterscheidenden Eigenthümlichkeit schließen, wiefern er einen andern Weg geführt wurde; und geschichtlich steht fest, daß er dem

Zuge des Lichtes, noch ehe er Christ wurde, wenigstens so, wie es im Täufer leuchtete, gefolgt war.

Ein weiterer Unterschied zwischen Paulus und Johannes schließt sich an diesen an. Bei jenem Wendepunkt, beim Eintritt in's neue Leben, lassen wieder verschiedene Momente sich auseinanderhalten; es sind zwei Grundmomente, von denen nie eines in christlichem Bewußtseyn fehlen wird, die auch schon auf Grund des Alten Testaments nur verbunden gedacht werden konnten und schon beim Beginn der Gemeinde immer mit einander auftreten, die aber doch bald mehr bald weniger auseinander gehalten, und von denen bald mehr das eine bald mehr das andere betont werden konnte. Es ist, negativ ausgedrückt, die Aufhebung der Schuld und des Fluchs der Sünde einerseits, der Macht der Sünde andererseits; positiv ausgedrückt einerseits die Herstellung des rechtlichen Verhältnisses zu Gott und die Zulassung in den Gnadenstand, andererseits die Einpflanzung der neuen, beseligenden und sittlich thätigen Lebenskräfte und des himmlischen, göttlichen Wesens selbst. Beide Seiten sind unmittelbar verbunden in jener ganz einfachen, ursprünglichen Zusammenstellung von Sündenvergebung und Geistesmittheilung. Ja sie sind wohl schon verbunden zu denken in dem Einen Ausdruck: Erlösung oder Reinigung von den Sünden, — wenn derselbe ohne nähere Bestimmung gebraucht wird; denn schon von der Alttestamentlichen Anschauung her müssen wir voraussetzen, daß, wo die Sünde gefühlt wird, vor Allem der Druck der Schuld und die Angst vor dem Gericht empfunden wird; und so geschieht nicht bloß bei Paulus die Erlösung durch das Blut Christi als durch ein sühnendes (Röm. 3, 24.), und der Erlösung wird geradezu die Sündenvergebung gleichgesetzt (Eph. 1, 7.), sondern auch bei Johannes werden wir in der „Reinigung von aller Sünde durch Christi Blut“ (1 Joh. 1, 7.) gemäß den weitern Sätzen B. 9.; 2, 1. 2. als erstes Moment die Sühne und Vergebung finden müssen; tritt aber mit der Vergebung sofort bei allen Aposteln auch die Befreiung von der Sünde als einer sittlich bindenden ein, so dürfen wir dieselbe zuversichtlich auch schon im Ausdrucke mit angedeutet finden, der dieses ja schon seinem Wortlaut nach voraussetzen läßt; so geschieht dann wohl auch ohne weitere ausdrückliche Vermittlung

ein Uebergang vom einen auf's andere Moment: z. B. 1 Petr. 2, 24., wo das Hinauftragen der Sünde an's Kreuz und die Beziehung auf Jes. 53. deutlich auf ein Wegräumen der Schuld hinweist, sofort aber als Zweck jenes Hinauftragens unmittelbar die sittliche Umwandlung genannt wird.

Eigenthümlich aber ist nun dem Johannes einmal, daß er die Momente im Heil nicht zu trennen, sondern in ihrer Gesamtheit anzuschauen und unter den positiven Begriff des Lebens zu stellen liebt. Sodann — während in den Reden seines Jesu das Leben zunächst dem Tode und Verlorenwerden als einem gerichtlichen Verhängniß (vgl. besonders 3, 16 f.) gegenübersteht und im Gegensatz hiezu, ganz im Einklange mit den Reden des synoptischen Jesus, allgemein als ein Zustand vollkommener, messianischer Beseeligung und des „vollen Genüges“ (10, 10.) bezeichnet werden kann — wird von ihm selbst in seinem ersten Briefe so stark und vorzugsweise, wie nirgends sonst im Neuen Testament, das specielle Moment der innern Wesensmittheilung, des Geborenwerdens aus Gott, betont.

Auch bei Paulus hat der allgemein biblische Grundbegriff des Lebens seine volle Bedeutung als solcher; wo er den großen Gegensatz des adamitischen und des von Christus ausgehenden Zustandes schließlich überschaut und zusammenfaßt (Röm. 5, 12. ic.), da stellt er ihn kurz unter den Begriff des Todes einerseits und des Lebens andererseits; und zwar ist das Leben, obgleich er vorherrschend es bestimmter als das mit der künftigen Vollendung eintretende auffaßt, doch auch ihm schon wesentlich mit dem Heile selbst gegeben (vgl. Röm. 8, 6. 10.). Auch er ferner weiß keineswegs bloß von Mittheilung einzelner göttlicher Kräfte und Gaben, sondern Christus, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt, wohnt und wirkt selbst in den Gläubigen, so daß ihr Leben wesentlich sein Leben in ihnen ist. Aber während man sagen kann, daß er in der einfachen und doch so vollen Entfaltung dieser Seiten immerhin gegen Johannes zurückbleibe, ist ihm dagegen eigen, daß er wie kein Anderer die Momente lehrhaft aus einander hält, daß er gerade das erste Moment, das der Sündenvergebung, betont und erörtert, und daß er auch das, was in diesem Momente sonst verbunden erscheint, in der Auseinanderlegung trennt.

Die erste Frage, um welche es schon nach alttestamentlicher Voraussetzung bei der Erlangung des Heiles sich handeln mußte, ist die über die rechtliche Stellung zu Gott: die Frage, wie ihm vor Gericht und Urtheil die Schuld getilgt und Gerechtigkeit zugesprochen werden könne; denn erst der Gerechte kann leben. Diese Frage beantwortet der Römer- und Galaterbrief; sie ist rein für sich aufgefaßt, indem gefragt wird nach des Menschen Rechtfertigung; nicht einmal die subjective Reinigung des Gewissens, das inwendige Losgesprochenwerden desselben, was sonst unmittelbar mit zur Sündenvergebung gezogen werden mag, ist im Begriff der „Rechtfertigung“ an sich schon mit enthalten. Und so wird denn auch bei der Antwort, wie die Rechtfertigung von Seiten des Menschen erlangt werde, alles ferngehalten, was sonst von Seiten des Christen geschehen muß, was aber in die Rechtfertigung als solche nicht eingreift: wir erhalten die Lehre von der Rechtfertigung, und zwar von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Es ist eine Antwort, welche ihrem Wesen nach schon in der allgemeinen Gewißheit, daß Christus der Erlöser aus einem bisher stattfindenden Stande der Sünde und des Verderbens ist, involvirt liegt; aber dazu, daß sie aufgestellt werde, gehörte nicht bloß ein tiefes und vollkommenes Erregtseyn durch jene Gewißheit oder ein umfassendes Bewußtseyn von derselben, sondern auch eine scharfe Trennung der in der Frage über den Heilsproceß liegenden Momente, — eine scharfe Fixirung eben jenes rechtlichen Verhältnisses. Auch hiezu kam Paulus durch die Führungen seines Lebens selbst, — durch die Erfahrung seines persönlichen Lebens und die Anforderungen seines Berufslebens. Die Frage nach eben jenem Verhältniß muß am schärfsten von dem in's Auge gefaßt werden, der am entschiedensten auf dem Gesetzesstandpunkt sich bewegt und in Gesetzeswerken sein Heil sucht; denn recht ausdrücklich ist ein solcher sich bewußt und spricht es aus, daß es zunächst um eine dem Gesetzesverhältniß entsprechende rechtliche Abschätzung seiner Leistungen und seiner Person nach Maßgabe seiner Leistungen sich handeln wird und muß; er selbst hat vor allen Dingen Recht und Gericht gefordert und vorausgesetzt, — hat auch insofern an Gottes eigene Offenbarung im Alten Bunde sich angeschlossen, als diese die Aussicht

auf's Leben wesentlich auf ein richtendes und gerechtsprechendes Urtheil Gottes gründet, — hat aber darin gefehlt, daß er wirklich auf dem Wege des Gesetzes ein gerechtsprechendes Urtheil erlangen zu können meinte. Damit nun, daß diese Meinung zusammenbricht, hört die Frage, wie ein gerechtsprechendes Urtheil zu erlangen sey, nicht auf, Grundfrage zu bleiben; wer aber dann Christum gefunden hat, hat in ihm die tröstliche, erhebende Antwort auf dieselbe; es gründet sich ihm diese Antwort nicht auf eigene Deductionen, sondern auf eine ihm mit allen Gläubigen gemeinsame, göttlich gewirkte Gewißheit: nur weiß gerade er um deswillen, was vordem in Arbeit, Kampf und Verzweiflung an sich selbst ihn bewegt hatte, sie eindringender und schärfer zu geben. Und wie Paulus auf solchem Wege zur tiefen und klaren eigenen Ueberzeugung von ihr geführt worden war, so veranlaßten ihn zu lebhafter Entwicklung derselben die Umstände seines Berufes, nämlich der nothwendige Widerspruch gegen den Gesetzes-eifer der Judaisten. — In Betracht kommt endlich hier sicher bei ihm auch die individuelle Bildung und natürliche Begabung seines Geistes: die Gabe, das, was ihm unmittelbar gewiß war, auch in klarer und scharfer Form zu denken und in sicherer, dialektischer Entfaltung vorzutragen. — Und in Betreff der hier ausgehobenen Punkte darf denn auch sein früheres Pharisäerthum beigezogen werden: pharisäische Gesetzhaltigkeit, welche ihrer Natur nach immer auf Gottes richtendes Urtheil den Blick lenkt, und pharisäisch wissenschaftliche Uebung des Denkens. Den Inhalt seiner Lehre aber hat er nicht aus, sondern trotz dem Pharisäerthum, — durch die Gnade, die ihn in der pharisäischen Gerechtigkeit nicht zur Ruhe kommen ließ und die wahre ihm offenbarte.

Wir weisen, auf die ganze bisher gegebene Entwicklung zurückschauend, noch auf die verschiedene Fassung hin, welche darin ein einzelner biblischer Grundbegriff, der schon bei Johannes erwähnte Begriff der Gotteskindschaft, erhalten hat. Jesus selbst lehrt die Seinigen Gott ansehen als den, der ihnen in Liebe und Güte als Vater sich erweist und den sie mit vollem Vertrauen anrufen dürfen (Matth. Kap. 5—7. 10, 20. 13, 43 u. sonst), hält sich aber dabei noch in solch unbestimmter Form der Rede und weist die Seinigen nicht etwa schon an, ihrerseits auch in vollem Rechte

von Kindern und als theilhabend am Wesen des Vaters sich zu fühlen, stellt ihnen vielmehr das, daß sie wirklich für Kinder jenes Vaters gelten können, erst als Ziel vor Augen (Matth. 5, 9. 45.). Auch die Reden des johanneischen Jesus führen keineswegs schon das apostolische oder johanneische Bewußtseyn der Kindschaft ein; sie zeigen, ohne überhaupt das Wort zu nennen, nur factisch den Weg dazu. Das Bewußtseyn davon soll den Jüngern dann anbrechen, wenn sie wirklich in vollem Sinne Gotteskinder werden. — Mit der zugetheilten Versöhnung und mit der Geistesmittheilung trat sodann ein, was, nach Paulus und nach Johannes, im Allgemeinen den wirklichen Besitz der Kindschaft begründet. Das Bewußtseyn der Neugeburt, das mit dem thatsächlich neuen Geist der Christengemeinde anbrach (so auch bei Jak. und 1 Petr.), wies schon von selbst auf Gott als den zeugenden Vater hin; im 1 Petribrief wird auch der Begriff der Kindschaft ganz bestimmt eingeführt und vorausgesetzt (1, 14. 17.) *). Allein nach dem,

*) Sehr weit hat hier Weiß durch sein Streben, den noch niedrigeren Standpunkt des Petribriefes nachzuweisen, sich hinreißen lassen (S. 170 u.). Wenn Petrus Gott den uns wiedergebärenden nennt, so meint er dieß einfach mit alttestamentlichen Ausprüchen wie Mal. 2, 10., Deut. 32, 6. zusammenstellen zu können: den grundwesentlichen Unterschied zwischen diesem Machen, Annehmen und Gestalten der Nation und jenem innern, substantiellen Umschaffen der einzelnen Persönlichkeiten würdigt er nicht. Wenn ferner Petrus in einer für ihn allerdings charakteristischen Weise die Christen bei dem Wandel, den sie hier in der verderbten Welt unter den Versuchungen des eigenen Fleisches als Fremdlinge führen müssen, vorzugsweise zur Furcht (d. h. ja doch wohl zu einer heiligen Furcht vor Gott und gegenüber von jeder irdischen und fleischlichen Verunreinigung) ermahnt, so sieht Weiß darin eine „Verschiedenheit der Grundanschauung“ gegenüber von Paulus, welcher die Furcht ausdrücklich als Charakteristikum des überwundenen Knechtsverhältnisses bezeichne, und erkennt in der Furcht den geraden „Gegensatz“ der Liebe zu Gott, von welcher denn auch bei Petrus gar nicht die Rede sey; nach solchen Deductionen, die freilich in einer Anmerkung sogleich wieder gemildert werden, müßten wir dann wohl auch schließen, daß die petrinische Grundanschauung einer niedrigeren Stufe angehört als die des Jakobus, weil bei diesem gerade die Liebe mehrmals „als Kriterium der wahren Christen vorkommt“, und daß Paulus Elemente verschiedener Grundanschauungen vereinigt, weil er nach 2 Kor. 5, 11. die Furcht des Herrn kennt, nach 2 Kor. 7, 1. die Heiligung wesentlich in der Furcht Gottes sich vollziehen läßt und Phil. 2, 12. mit Furcht und Zittern das Heil zu wirken ermahnt, dagegen von der Liebe zu Gott in diesen beiden Briefen gar nicht redet.

was oben über den Petribrief gesagt worden ist, werden wir es nicht bloß als zufällig ansehen dürfen, daß das erhebende Bewußtseyn der Kindschaft und Alles dessen, was in ihr bereits verliehen ist, in dem Zuspruch des Apostels weniger hervortritt als die Verpflichtung, welche dasselbe für den Wandel auf dem irdischen Pilgerwege mit sich bringt, und daß so auch die Momente ihres Inhalts sich nicht bestimmter fassen lassen. Dagegen entfaltet sich jenes Bewußtseyn mit seiner ganzen Höhe und Fülle bei Paulus und Johannes. Charakteristisch ist aber wieder das Verhältniß, in welchem die Momente desselben bei Beiden zu einander stehen. Bei Paulus tritt die Sohnschaft wesentlich damit ein, daß der Glaubige vom Fluch erlöst und zu Gnaden angenommen ist; er geht ein in den freien Genuß eines Verhältnisses zu Gott, welches schon Israel zugetheilt gewesen war, und erhält das Recht auf die Erbschaft der göttlichen, messianischen Güter; und weil er so Sohn geworden ist, schickt Gott ihm seinen Geist oder den Geist Christi als Geist der Sohnschaft und als Geist neuen sittlichen Lebens in's Herz (Galat. 3, 26, 4, 5—7. Röm. 8, 14—17. 9, 4.). Bei Johannes (vgl. 12. 13.) kommt in der Bestimmung unseres Begriffs jenes Loswerden von Schuld und Fluch nicht für sich in Betracht, und die Kindschaft fällt ihm unmittelbar zusammen mit der Wesensmittheilung selbst, von welcher wir bei Paulus zu sagen haben, sie werde zu Theil auf Grund der schon erfolgten Annahme zur Kindschaft. — Als wirkliche Kinder, aber in dem Sinne, wie es Paulus oder Johannes aussprechen können und sollen dann die Glaubigen auch in ihrem sittlichen Wandel eben dem genügen, an was Jesus den Namen echter Kinder des himmlischen Vaters knüpfte (1 Joh. 3, 10. Phil. 2, 15.).

Abichtlich wurde bisher von einer Hereinziehung dessen, was man Lehrbegriff des Hebräerbriefes zu nennen pflegt, noch Umgang genommen. Wir haben es hier mit einer Schrift zu thun, deren Verfasser uns unbekannt ist und bei der wir daher auch noch vorsichtiger als bei den apostolischen Sendschreiben prüfen müssen, wie weit der Inhalt der einzelnen Schrift überhaupt

schon in die Eigenthümlichkeiten der Grundrichtung und Gesamtanschauung des Urhebers einen sichern Blick thun läßt. Obgleich wir der Ansicht, daß Paulus nicht der Verfasser ist, nur zustimmen können, glauben wir doch, daß die Neueren, um diese Ansicht zu beweisen, größtentheils jene Vorsicht nicht genug anwandten.

Der Inhalt des Briefes hat jedenfalls den andern neutestamentlichen Schriften gegenüber das Eigene, daß er eingehend das Verhältniß des alttestamentlichen zum neutestamentlichen Cultus bespricht. Aber von einem eigenen Lehrbegriff des Verfassers dürfen wir doch nur dann reden, wenn diese Eigenheit nicht bloß mit der Veranlassung dieses Briefes einerseits und der übrigen, besonders der paulinischen Briefe andererseits zusammenhängt, — wenn wir nicht voraussetzen dürfen, daß der Brief, obgleich nicht von Paulus verfaßt, doch nur eine schon ganz im Wesen des Paulinismus selbst liegende, von Paulus selbst in seinen Briefen wenigstens angedeutete und bei andern Veranlassungen vielleicht auch schon ausgeführte Seite darbiete. Und wirklich fordert eine Ausführung der paulinischen Grundlehre, wornach der Alte Bund durchweg göttliche Offenbarung und Einrichtung ist, und wornach doch das Gesetz für die Christen nicht mehr gelten soll, nothwendig auch schon eine Rechtfertigung über das Verhältniß zu den im Gesetze verordneten Cultusformen; und wenn wir die paulinische Bezeichnung Christi als eines Opfers oder die Bezeichnung jener Gesetzesformen als eines Schattens dessen, was in Christus erschienen ist, vernehmen, so ist ja hiemit schon klar derjenige Gesichtspunkt aufgestellt, welcher die Auffassung des Hebräerbriefes durchweg bestimmt; auch die Idee von Christus als dem Hohenpriester führt uns nicht auf einen neuen Standpunkt, sondern sie ergab sich aus jenem Gesichtspunkte von selbst, sobald überhaupt nach dem Verhältniß des alttestamentlichen Priesterthums zu dem, was in Christo erschienen ist, gefragt wurde. Andererseits ist ganz undenkbar, daß die Anschauungen unseres Verfassers über das Verhältniß des alten zum neuen Bunde überhaupt auf dasjenige Gebiet, welches er in dem Briefe bespricht, sich beschränkt haben sollten; Meßner (S. 296) sagt, dem Verfasser erscheine als der wichtigste Bestandtheil des alten Bundes gerade der Cultus desselben; allein auch so konnte ihm ja doch derjenige Haupt-

theil des Gesetzes, welcher sittliche Forderung an den Einzelnen richtet und auch für's sittliche Leben äußere Formen der Reinigung und Heiligung aufstellt, nicht fremd seyn, und so auch nicht die Frage, wie zu jenen Forderungen das Christenthum sich verhalte. Uebergang er diese Frage, so müssen wir schließen, daß er überhaupt zu vollständiger Lehrentwicklung nicht veranlaßt war, so wie umgekehrt Paulus im Römer- und Galaterbrief gemäß der dort vorliegenden Veranlassung die andere Frage, wiefern in Christus wirklich der Opfercultus erfüllt sey, nicht auszuführen brauchte und nicht ausgeführt hat. Und die verschiedenen Veranlassungen sind aus den beidemale gegebenen Antworten leicht zu ermitteln. Bei den beiden paulinischen Briefen ist es das Bedenken, ob der Eintritt in den Besitz des Heiles, das als objectiv erscheinendes, durch Christum und seinen Tod vermitteltes vorausgesetzt wird, nicht eigene sittliche, gesetzliche Leistungen erfordere. Im Hebräerbriefe sehen wir Judenchristen vor uns, welche aus der Gemeinschaft des alttestamentlichen Cultus ausgestoßen, Bedenken darüber haben, ob mit dem alttestamentlichen Priesterthum und seinen Opfern nicht die Vermittlung des objectiven Heils selbst, der Sühne und Sündenvergebung, verloren gehe; dort handelt es sich um Leistungen der Subjecte zur subjectiven Erwerbung des Heils, hier um priesterliche Mittleracte zur objectiven Herstellung desselben; wie dann die Aneignung für das Subject erfolgt, kommt hier gar nicht eigens zur Sprache. — Allerdings wird nun doch auch im Hebräerbriefe der Glaube eigens besprochen, allein nicht unter dem Gesichtspunkt, ob er und wiefern er das Heil aneigne, ja überhaupt nicht unter einem dogmatischen Gesichtspunkt. Es gilt, praktischen Anfechtungen gegenüber, die Leser überhaupt beim Glauben festzuhalten (vgl. den ganz klaren Uebergang in Kap. 10), nicht etwa sie zu belehren, was die Bedeutung des Glaubens gegenüber von den Werken sey. Und für die hierauf zielenden Ermahnungen hat es der Natur der Sache nach viel weniger Interesse, gerade das Specifische des christlichen Glaubens hervorzuheben, als vielmehr eindringlich zu machen, wie Gott überhaupt immer und überall Glauben von den Seinigen fordere, wie ferner der Glaube nicht bloß bei ihnen, welchen die Entsagung in Betreff des Irdischen und sinnlich Gegenwärtigen

schwer fiel, sondern schon seit jeher gemäß seinem ganzen Wesen und gemäß allen geschichtlichen Beispielen auf etwas Unsichtbares und noch nicht Gegenwärtiges, erst Gehofftes sich richten müsse, und wie demgemäß vollends sie, denen das Beste zuvor versprochen sey, in solchem Glauben ausharren sollten. Da ist denn kein Ort für dogmatische Auseinandersetzungen darüber, wiefern der Glaube — rechtfertige. Da kann man aber deswegen auch nicht sagen, der Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben sey dem Briefe fremd in dem Sinne, daß er der dem Brief zu Grund liegenden Gesamtanschauung fremd seyn sollte (vgl. Meßner S. 310). Man kann auch nicht sagen, der Begriff der Rechtfertigung müßte wenigstens da eintreten, wo die Reinigung von der Sündenschuld besprochen wird (vgl. Neander, Pflanzung und Leitung u. s. w. S. 845); denn auch Paulus führt, während er allenthalben von der Wegtilgung der Sündenschuld redet, jenen bestimmtern Begriff doch nur da als Hauptbegriff ein, wo er den oben charakterisirten Gesetzesstandpunkt zu bekämpfen hat. Auch bedarf's keines langen Beweises, daß das Wort vom Gerechten, der seines Glaubens lebt, Hebr. 10, 38. anders als Röm. 1, 27. aufzufassen ist; nicht darin zwar wird man einen Unterschied zu finden haben, daß die Construction beidemale eine verschiedene wäre (Meßner S. 311, Reuß, Gesch. d. h. Schr. N. Test. S. 138), wohl aber einen ganz offenbaren darin, daß der Hebräerbrief das Wort gar nicht Solchen, welche von Werken Seligkeit erwarten, sondern Solchen, welche vor Drangsal zurückweichen, entgegenstellt. Daß aber dem Verfasser doch seinerseits die wahre Gerechtigkeit als eine solche, welche dem Menschen gemäß dem Glauben (und somit auf Grund des Glaubens) zukommt, bekannt ist, glauben wir nach 11, 7. (vgl. Bleek z. d. St.) voraussetzen zu dürfen *); ob er dieselbe auch so scharf wie Paulus der Werkgerechtigkeit gegenübergestellt hat, — das zu beantworten, gibt er in seinem Brief uns keine Gelegenheit; nur

*) Noah war theilhaftig geworden der Gerechtigkeit, welche ist der Stand eines vor Gott gerecht Erfundenen, — gegenüber von dem Gerichte, welches Gott andererseits über die Welt ergehen ließ, — so wie 10, 38. das „Leben aus Glauben“ seine nächste Beziehung hat auf das Kommen des Herrn als eines der da richtet und die nicht beim Glauben Bleibenden verdammt.

daß freilich, daß bei ihm die Rechtfertigung aus dem Glauben keineswegs so wie bei Paulus in den Mittelpunkt seiner Anschauung vom Heil überhaupt trat, womit dann wohl von selbst auch mindere Schärfe in der Auffassung derselben sich verband, werden wir aus dem Mangel eines Eingehens in sie gegenüber von Judenchristen insofern immerhin schließen dürfen, als bei solchen Judenchristen wie denen unseres Briefs vornweg vorauszusetzen ist, es werde auch an Licht über sie ihnen gefehlt haben: ein Paulus hätte, wo er solchen Fehler fand, allerdings wohl nie eine eingehendere Widerlegung unterlassen.

Die auffallendste Abweichung vom paulinischen Charakter finden wir in der Sprache und ganzen Haltung des Briefes. Man vermißt bei ihm, während sein Styl weit feiner gebildet ist, das Scharfe und Schlagende der paulinischen Dialektik. Noch mehr aber wird zu beachten seyn, wie er in seinen sinnigen, mit Reflexion entworfenen Ausführungen hinter der lebendigen Frische und Unmittelbarkeit des apostolischen Geistes eines Paulus zurückbleibt. Und hieran können wir denn das anschließen, was uns doch auch für sein religiöses Bewußtseyn selbst eine entschiedene Eigenthümlichkeit und sodann auch die Wurzel für etwaige einzelne Eigenthümlichkeiten seiner Anschauungen und Lehren zu bilden scheint. Wir finden dieß darin, daß der innerste Mittelpunkt des tieferen apostolischen, namentlich paulinischen Lebens und Bewußtseyns, nämlich die unmittelbare mystische Gemeinschaft mit Christus, in dem Briefe nirgends zur Sprache kommt. War auch gerade kein Grund da, das genannte Moment zu entfalten, so lagen doch im Verlaufe des ganzen Briefes, in den Ausführungen über die Reinigung der Gewissen, in den Reden von der im Neuen Bund eintretenden „Vollendung“ der Gläubigen, in den Ermahnungen zum Dulden, das ja ein Paulus vor Allem als Dulden mit Christo tragen lehrt, von selbst so viele Veranlassungen, jenes Moment irgendwie wenigstens bestimmt zu berühren, daß wir, wenn dieß doch unterblieb, wirklich auch gerade jene Tiefe der Auffassung vom Mittelpunkte des christlichen Lebens werden vermissen dürfen. Hierin steht unser Brief zurück auch gegen den Geist, der den ersten Petribrief durchweht, während er in lehrhafter Ausführung des objectiven Veröhnungswerkes Christi viel mehr

als dieser, ja weitausföhriger als irgend eine andere neutestamentliche Schrift sich ergeht. Wir werden darin schon dem Wesen nach denselben Unterschied vom Geist und Zeugniß der Apostel sehen können, welcher überall bei den nachapostolischen Schriftstellern stark sich geltend macht, aber auch schon in der apostolischen Zeit bei nicht apostolischen, übrigens geistig reich gebildeten Lehrern mag stattgefunden haben: ein Zurücktreten jener Tiefe sowie jener Frische und Unmittelbarkeit, und daneben eingehendere Reflexion und wohl auch Speculation über die objectiven Lehrmomente. Was von objectiven Glaubenssätzen der apostolische Geist in der ihm durchweg eigenen Einheit von Leben und Erkennen erzeugt hatte, wurde dann vom christlichen Nachdenken weiter verarbeitet, während die Wurzeln davon keineswegs mehr in gleichem Maße in der Gemeinde fortlebten und zum Bewußtseyn kamen.

Nach dem Bisherigen können auch wir da, wo von der Anerkennung des Unterschiedes neutestamentlicher Lehrtypen irgendwie Umgang genommen wird, eine neutestamentliche Theologie nicht anerkennen; und zwar werden wir, je tiefer wir die Gestalten der Anschauung und Lehre auf den Mittelpunkt des innern Lebens zurückzubeziehen haben, desto gewisser erwarten dürfen, daß der Unterschied der Richtung jedesmal mehr oder minder über die ganze Gestalt der Lehre sich werde erstreckt haben. Andererseits aber folgt aus der Einheit, welche wir doch ursprünglich zu Grunde liegen sehen und welche auch durch ihre Entfaltung nach verschiedenen Seiten hin nicht leidet, daß auch die einzelnen Lehren, in welchen sie verschieden sich ausprägte, nicht in wirkliche Gegensätze werden auseinander gehen können. Auch wo die Entfaltung einer Seite noch zurückbleibt und deshalb den Consequenzen dieser Seite noch Vorurtheile entgegenreten können (wie bei der Frage über die Geltung des Gesetzes wenigstens für Judenchristen), folgt darum keineswegs, daß von hier aus ein Gegensatz sich forterstrecke auf anderweitige Momente, welche aus dem gemeinsamen Grunde des Glaubens und Lebens sich ergeben. Wir werden ferner nach dem Bisherigen auch in Hinsicht auf lehrhafte Bestimmtheit überhaupt Unterschiede zu erwarten, — namentlich eine

solche bei Paulus, um seiner individuellen geistigen Art und Aus-
 rüstung willen, weit mehr als bei den Andern zu suchen haben.
 Allein eine, wenn auch noch unbestimmtere Ausprägung in festen
 Lehrformen war doch schon für das ursprüngliche christliche Bewußt-
 seyn, das auf bestimmte Thatfachen und Offenbarungen sich grün-
 dete und in Bekenntniß sich aussprechen und in Predigt weiter-
 wirken wollte, schlechthin nothwendig; es kam dazu der Anschluß
 an die Formen des alttestamentlichen Glaubensinhaltes; auch Ein-
 heit in der hebräischen und in der griechischen Ausdrucksweise
 mußte sich so von vornherein bilden; sodann ergibt sich bei der
 Verbreitung von Paulus' Briefen und bei dem Verkehr zwischen
 den christlichen Gemeinden von selbst ein Einfluß seiner ausgebil-
 deten Lehrweise auch auf andere Apostel und Gemeinden, — wäh-
 rend bei ihm selber solche weitere Ausbildung eben auf einer noth-
 wendig schon vorhandenen gemeinsam apostolischen Grundlage von
 Lehrformen erfolgte; nur so läßt sich diejenige Einheit in Lehr-
 formen und Terminologie erklären, welche dann auch in den nach-
 apostolischen Schriften von Anfang an herrscht. — Dieß Alles
 haben wir im Voraus zu beachten, wenn wir nun auch noch in
 Betreff einzelner Hauptlehren das, was als Einem Apostel eigen
 gelten kann und was nicht, untersuchen wollen. Zugleich aber ist
 uns, besonders auch durch einzelne neuere Darstellungen, die War-
 nung nahe gelegt, auch bei den ausgeprägtesten apostolischen Lehr-
 formen doch den Unterschied zwischen ihnen und denjenigen, welche
 erst die Kirche abgeleitet hat, nicht zu übersehen.

Die Fortsetzung wird nach dem Vorstehenden die einzelnen
 Hauptlehren erörtern.

Die speculative Erkenntniß Gottes, mit besonderer Beziehung auf die theologische Erkenntnistheorie.

Von Professor Dr. Chalybäus in Kiel.

Nichts kann der Pflege der Frömmigkeit heutzutage weniger frommen, als die vergeblichen Versuche, den positiven Glauben auf den Unglauben an die Vernunft zu gründen, die Kraft der religiösen Zuversicht durch die Schwäche der Erkenntniß zu stärken und durch die Verzeißlung an der Wissenschaft das heilbedürftige Gemüth in die Arme einer mehr oder weniger blindgläubigen Autorität zu scheuchen. Nicht jedes Mittel ist für jede Zeit und Bildungsstufe das geeignetste. Als ein neues Princip zuerst in die gesammte Denk- und Lebensweise der Menschheit eingeführt, die Zöglinge einer vergangenen Weltanschauung in eine total andere versetzt werden sollten, da galt es, alle festgewurzelte Vorurtheile abzuthun und „zu werden wie die Kinder“, denn „der neue Wein läßt sich nicht auf die alten Schläuche ziehen“. Aber wenn wir das neue Princip ergriffen haben, so sollen und wollen wir es auch begreifen, d. h. innerlichst aneignen, mit unserer ganzen Persönlichkeit ungetheilt darin leben, die ganze Welt im neuen Lichte schauen, nicht bloß factisch, sondern auch mit unserer Intelligenz uns erlöst finden von allem Widerspruch und Zweifel, um vom passiven zum activen, freudigen und freien Gehorsam fortgehen zu können; und da gilt es, „alles zu prüfen und das Beste zu behalten“. Alles prüfen aber können und dürfen, ja sollen wir unbeschadet unserer Demuth, denn von Gott wird, was er thut, nicht halb, nicht fruchtlos gethan, die Frucht aber und der Zweck ist die Freiheit der Kinder Gottes. So lange da noch verschiedene, entgegengesetzte Weltanschauungen mit einander im Kampfe liegen, ist der kritische Zweifel unvermeidlich, eine gewisse Skepsis, in der das Wissen sich selbst versucht, nothwendig und zweckdienlich; der momentane Zweifel bleibt in der Wissenschaft auch stets und bei jedem Schritte das negative Mittel, um

zur Gewißheit hindurch zu dringen. Und dieses Zweifeln kann mehr oder weniger tief greifen. Man begreift, wie der Christ, namentlich der protestantische Theolog, in dieser Durchgangsperiode sich gestehen muß, daß er nicht alle Mysterien, z. B. das der Welterschöpfung, begreife. Er führt die Gründe und Gegengründe für und wider auf, sie halten sich gegenseitig und ihn selbst in der Schwebe, indem sie die wissenschaftliche Entscheidung des Verstandes hemmen; es ist unmöglich das Eine, unmöglich das Andere zu läugnen. Dieser Zustand aber ist ein Stand des Widerspruchs, und wie jeder perennirende Widerspruch eine Pein, peinlicher als jede Entscheidung, wohin sie auch ausfalle. So kann der Zweifel und das eingeständige Nichtwissen zwar eine Veranlassung werden, sich zu entscheiden, aber doch nur eine negative, an und für sich nie der positive Entscheidungsgrund selbst seyn. Darf doch der Skeptiker selbst nicht einmal bis zu der positiven Affirmation des allgemeinen Nichtwissenkönnens fortgehen, wenn er nicht aus seiner Rolle fallen und Dogmatiker werden will; er kann nur sagen: ich, dieser Einzelne, weiß dieß und jenes jezt noch nicht. — Wenn sich nun ein Zweifelnder in dieser Gemüths-lage dennoch entscheidet, und zwar für die Seite des positiven Glaubens, so muß ihn ein anderer positiver Grund dazu bewegen, und dieser wird, da die wissenschaftliche Intelligenz es nicht vermag, in dem Gemüthsbedürniß des Hoffens und Glaubens zu suchen seyn; er anerkennt dieses Bedürniß des Gemüths, der concentrirten ganzen Menschenpersönlichkeit, für stärker, als den wissenschaftlichen Zweifel des reflectirenden Verstandes, und wenn er sich einstweilen von der entscheidungslosen Widerrede des letzteren geflissentlich abkehrt, um sich in die christliche Weltanschauung einzuleben, so kann man ein solches Gemüth nicht der Hypokrisie zeihen. Bei alledem wird Niemand, und der gewissenhafte Zweifler am wenigsten, in Abrede stellen, daß dieser Zweifel eine wunde Stelle, eine Krankheit und bleibender Schmerz ist, im besten Falle eine kritische Entwicklungskrankheit, die im Fortgange der Zeit gehoben werden und zu deren Hebung Jeder das Seinige nach Kräften beitragen soll. So stellte Kant seine „Antinomien der Vernunft“ (wie er sie nannte) auf, nicht, um dem Unglauben, sondern dem Glauben freien Raum zu schaffen und dem praktisch-religiösen Be-

bedürfniß in der theoretischen Unentschiedenheit das Recht der Entscheidung gönnen zu können.

Dieses Bedürfniß oder sogenannte „Postulat der praktischen Vernunft“ offenbart sich zunächst und unmittelbar für Jeden im Gewissen, und das Gewissen ist als ethische Thatsache ebenso gewiß, wie es nur irgend eine andere seyn kann. Es ist auch ein Wissen, aber umfaßt nicht bloß das Denken und seine logische Consequenz, sondern zugleich auch das Wollen und Handeln, das ganze ungetheilte Menschenwesen in seinem innersten Kern. Um nun jenes Bedürfniß zu stillen, die Philosophie mit dem Glauben und die Philosophie selbst in sich zu versöhnen, hat man die Hoffnung gefaßt, dieß durch die Ethik zu bewerkstelligen, d. h. mittelst der der Philosophie sowohl als der Theologie gemeinschaftlichen teleologisch-ethischen Kategorien. Die Speculation bleibt daher nicht bei der ethischen Thatsache des Gewissens als solcher in ihrer Unmittelbarkeit stehen, sie analysirt dieselbe, faßt den tiefern Grund desselben als Princip sowohl der theoretischen als praktischen Seite und sucht aus diesem Punkte ein einiges System zu entwickeln, worin sich keine dualistische Kluft zwischen beiden Seiten mehr zeigt und auch der Widerspruch, der zwischen der empirischen Wirklichkeit des Lebens und der Idee desselben, zwischen dem Seyn und dem Seynsollen, thatsächlich stattfindet — der Ursprung des Bösen in der Menschenwelt aus dem Princip der Freiheit — sich zwar hinlänglich erklärt aber eben darum nicht als nothwendig rechtfertigt. Wenn diese neuere oder vielmehr erneute Richtung der theologischen wie philosophischen Speculation eine ethisch-teleologische genannt wird, so stellen sich ihr von mehreren Seiten her mißverständliche Bedenken entgegen. Bald schreckt das Beispiel des rationalistischen Moralismus der Schule Kant's, bald die abgeschmackte Theorie der vormaligen Bronto-Afridotheologie und dergl. Der Unbefangene aber wird alsbald inne werden, daß es sich jetzt in der praktischen Philosophie nicht um eine Repristination der Kant'schen Rechts- oder abstracten Gesetzmoral handelt, und daß die theoretische keineswegs es bei den herkömmlichen logisch-metaphysischen Kategorien ohne eine gründliche Revision der ganzen Methode bewenden läßt. Weder diese Theologie noch diese Philosophie sind gemeint, die niedern Regionen

der materiellen Natur unvermittelt unter den Gesichtspunkt des höchsten ethischen und religiösen Princips in der Weise zu stellen, daß sie (wie schon Aristoteles an der falschen Teleologie rügt) den Regen nur regnen lassen, damit er die Saaten der Menschen fruchtbar mache, es fällt ihr nicht ein, den letzten Endzweck unmittelbar zum treibenden Princip, zur *causa efficiens* zu machen und der Natur überall mit Uberspringung der Mittelsursachen die letzten Zweckmotive so zu sagen zu octroiren, sie läßt vielmehr der relativen Selbstständigkeit und Selbstzwecklichkeit aller Gattungen auf der Stufenreihe der Wesen ihre Rechte und beschränkt, indem sie sich das Ihrige sichert, die Naturwissenschaft innerhalb des ihr zuständigen Spielraums auf keine Weise; sie will jedes Glied im großen Ganzen an seinen Ort gestellt wissen, jedem, so weit es seiner Wesensschranke nach dazu fähig ist, die Lust des Lebens gönnen; sie will nur negativ, daß die Natur in ihren Lebenskreisen die höchsten Zwecke nicht unmöglich mache, in ihrer Gesamteinrichtung ihnen nicht widerstreite. Sie gestattet jedem sich natürlich selbst reproducirenden Gattungsproceß das sich auf sich selbst Beziehen, sich für sich Abschießen, nur erblickt sie eben um dieser relativen Selbstzwecklichkeit willen in ihnen, den niederen, nicht die positiven Principien, welche jedwede solche Naturgattung durch eigene Kraft über sich selbst hinausführen können, so daß die höheren aus den niederen hylozoistisch von selbst hervorgingen und das Höchste zuletzt in dem Niedrigsten seinen zureichenden Urgrund hätte, während sie auf der andern Seite zugleich anerkennt, daß zum Eintritt eines Höheren das vorgängige Daseyn eines Niederen als dessen Stoff oder Material, d. i. als Mittel, dessen sich das höhere Princip zu seiner Verwirklichung bedient, vorausgesetzt werden müsse. Indem sie hiermit die bekannte Theorie der *generatio aequivoca* oder *originaria*, die Selbstpotenzirung des Niederen zum Höheren, und das ursprüngliche Hervorgegangeneyn des jetzt thatsächlich vorhandenen Höheren aus jenem, des Niederen aus noch Niedrigerem, alles zuletzt aus Nichtseyendem, aus dem Nichts, abweist, mithin überall für das Eintreten qualitativ höherer Wesenheiten ein höheres und höchstes Schöpferprincip fordert, gibt sie freilich den Satz zu, daß das Niedere innerhalb seines Kreises für sich (ohne Höheres) gedacht

werden und existiren könne (was, beiläufig gesagt, auch die wahre Bedeutung der Substanzkategorie ist), aber sie gibt damit keineswegs die Forderung eines höchsten Schöpfergottes auf, sondern erhärtet oder beweist vielmehr gerade damit dessen Existenz, und gewinnt zugleich die Einsicht in die Nothwendigkeit eines successiv geschichtlichen, von dem Niedern zum Höhern planmäßig fortschreitenden Schöpfungsprocesses in der Zeit. Wissenschaftlich oder logisch=metaphysisch betrachtet, beruht eine solche Demonstration grundwesentlich darauf, daß man sich durchgängig vor einer Verwechslung der (positiven) Principien und (negativen) Bedingungen hüte, eine Verwechslung, die nur allzuhäufig geschieht und vor welcher, als dem eigentlichen Grunde aller Sophistik, nicht genug gewarnt werden kann, so trivial auch die alten logischen Regeln von den Umkehrungscautelen der Urtheile sind, in denen dieser Grundsatz, genauer betrachtet, schon enthalten ist. Wir müssen uns also zunächst gegen dieß bisherige neuere Philosophiren insoweit kehren, als es in der dialektischen Methode diesen Fehler theils selbst begeht, theils ihm nicht gehörig vorbeugt, und somit eine erkenntniß-theoretische Vorfrage einleiten, die zwar auf den ersten Anblick von der Theologie weit abzuliegen scheint, in der That aber für diese nicht minder wichtig ist, wie für die Philosophie, und zu zeigen hat, daß von diesen beiden Wissenschaften nicht jede ihre besondere Erkenntnißtheorie haben könne — was consequenter Weise einer doppelten Wahrheit, einer theologischen und einer philosophischen, das Wort reden und die Gegnerschaft verewigen würde — sondern die Philosophie hat ihrerseits zuzugeben, daß sie einer Revision und Reformirung, oder doch genauerer Bestimmung ihrer — d. h. derjenigen Systematik, Methode und Principsetzung, in welcher sich die Speculation der letzten Systeme bewegte — bedürftig ist. Daß diese Untersuchung, wie jede Princip- und Methodenfrage, eine gar weitschichtige, in der hier gebotenen Kürze und speciellen Rücksicht auf die Theologie nicht zu erschöpfende ist, bedenke ich wohl, glaube aber dennoch durch erneute Hindeutungen auf gewisse Hauptpunkte, die ich längst anderwärts ausführlicher behandelt habe, gewissen andern erneuten Ansichten gegenüber, nicht etwas ganz Ueberflüssiges zu thun.

Unsere Ansicht beruht, wie gesagt, darauf, daß die ätiologische Grundforderung der Vernunft, alles Daseyende und Geschehende auf ein absolutes Princip zu reduciren oder aus einem solchen zu deduciren, weder durch die Annahme einer abstracten Ursubstanz, noch durch die Voraussetzung unendlich vieler chaotisch atomistischer Urbestandtheile sich befriedigen lasse. Denn ein abstract indifferentes Princip, das doch zugleich das allermächtigste Kraftprincip, aber weder real (materiell) noch ideell (denkend) seyn sollte, halten wir für ein schlechthin undenkbares und unmögliches, einen non-sens und ein non ens und alle Ableitung daraus für eine erkünstelte Selbsttäuschung. Wir können nun entweder geistig in sich für sich selbstthätige oder real materielle Wesen oder solche, die beides sind, annehmen, also ein Entweder=oder, nicht aber ein Weder=noch. Ein wirksames Princip muß auf eine oder andere Weise selbst schon wirklich seyn. Auch Aristoteles setzte seine vielen *κατὰ δύναμιν ὄντα*, seine *εἶδη*, welche die verschiedenen realen Dinge produciren oder vielmehr reproduciren sollen, schon als an sich wirkliche Dinge, mußte aber auch eben deswegen die Ewigkeit der Welt voraussetzen, einen Anfang oder eine Schöpfung derselben konnte er nicht annehmen; sein Gott als *κινῶν αὐτὸ ἐκκίνητον* ist nur Bewegen einer schon fertigen Welt; und was die Entstehung des Höheren aus dem Niederen betrifft, die er im Allgemeinen verwarf, so finden sich darüber im Einzelnen und Besonderen über die sogenannte *generatio aequivoca* bekanntlich schwankende und schwer zu vereinigende Aeußerungen. Auch wenn man annimmt, daß durch Vermischung und Verbindung uranfänglich verschiedener Elementarstoffe das Höhere und Concretere entstanden sey, so fehlt darin gerade die Hauptsache, das organisirende „geistige Band, es bleiben nur die Theile in unserer Hand“, und zwar ebenso in der empirischen Chemie, wie für die Logik und Metaphysik; durch Composition erhalten wir niemals etwas anderes als *Composita*, formale Zusammenfassungen, die uns im Begriff wie die Dinge unter den Händen zerfallen und ihr eigentliches Princip nicht offenbaren. Die Synthesis kann nicht den Anfang machen, es muß ihr die Analysis eines unmittelbar in sich Concreten vorausgegangen seyn. Wo eine innerlich wesentliche Einheit begriffen werden soll, muß von einer Ureinheit ausgegangen,

dieselbe muß in der Analysis unzerrissen festgehalten werden und die Methode, auch wenn sie diese Functionen logisch unterscheidet und in der Darstellung auf einander folgen läßt, darf nicht, wie die formale Logik herkömmlicher Weise zu thun pflegt, in ihrem Urtheilen Subject und Prädicate als selbständige Wesen behandeln, durch die Copula bloß zusammensetzen wollen, sondern sie muß, der primitiven, unmittelbar gegebenen substantiellen Einheit des Dinges eingedenk bleibend, im Urtheil eben so sehr eine analytisch dialektisch urtheilende Function — die platonische Diäresis — anerkennen, wie eine verbindende, damit es nicht scheine, als componirten nur wir subjectiv formalistisch die Dinge zu Einheiten, nicht aber objectiv sie sich selbst durch eigene Kraft. Soll nun im Uraufgang aller Dinge eine absolute Grundeinheit als Princip sowohl an und für sich seyend, als auch als Grund der daraus hervorgehenden Mannigfaltigkeit begriffen werden, so kann dieses Princip nicht als ein an und für sich abstract leeres, bestimmungsloses, sondern es muß als das allerconcreteste an Kraft und sich selbst bestimmender Actualität vorausgesetzt werden, ein solches aber besagt eben nur der richtig erfaßte Begriff des absoluten, real-ideellen schöpferischen Geistes. Jene Einheitsforderung war das Motiv, welches die Identitätsphilosophie zu ihrer Voraussetzung eines „Absoluten“ trieb, in welchem „Real- und Ideal noch identisch“, noch nicht differenzirt seyn sollten, d. h. aber noch gar nicht auf denkbare Weise enthalten seyn sollten; es war das Motiv, warum man, um nichts unbefugt voranzusetzen und alles erst entstehen zu sehen, zu einer Voraussetzung fortging, die sich schlechthin aller Begreiflichkeit und Denkbareit entzieht, weshalb man auch entweder resolut auf das „Nichts“ als Urgrund der Welt und den darin liegenden Widerspruch — der eben die Undenkbareit ist — zurückging, oder vermöge einer merkwürdigen aber uralten und allverbreiteten Selbsttäuschung, dieses Nichts dennoch als ein Seyendes, nur ein für unsere Vernunft Unerfaßbares, Ueberseyendes, Seyend-nichtseyendes, superessentiale, superexistientiale, einen Abgrund, *βυθός*, in dem alles Seyn versinkt und alle Gedanken ausgehen, setzte oder vielmehr nur zu setzen suchte, dabei immer nur die Schwäche unserer Vernunft beklagend, und nicht gewahrend, daß und wie sie sich selbst das

Netz ihrer Widersprüche oder Antinomien strickt, in denen sie sich verstrickt findet. Jene Einheitsforderung war das Motiv, welches zuletzt die gesammte antike Philosophie im alexandrinischen Zeitalter und auf ähnliche Weise die Identitätsphilosophie der Neuzeit zur äußersten Abstraction forttrieb; aber jetzt, nachdem man eingesehen, daß es nicht bloß auf jene Einheit, sondern eben so sehr auf die Begreiflichkeit der Ableitung alles Mannigfaltigen, auf die Begreiflichkeit des Realen ankommt, sieht man auch ein, daß das Princip kein leeres, indifferent abstractes, daß es vielmehr das allerconcreteste in sich selbst seyn müsse, und daß, wenn es dieß ist, der Proceß der Ableitung kein unbewußt magisches, naturnothwendiges Werden, sondern kein anderer als der einer freien Schöpfung seyn könne. Das Problem der Schöpfung ist es, um das sich dermalen die tiefer dringende Forschung bemüht. Mag nun auch der Begriff des persönlichen Urgeistes als Princip, und die Deduction des Schöpfungsprocesses von ihm aus immerhin vorerst noch als Postulat der Vernunft dastehen, die Vermittelung noch nicht gelungen seyn, mögen diese Postulate immerhin eben um dieser noch fehlenden Vermittelung willen in Gestalt von Glaubensartikeln in der Theologie, als Postulate in der Philosophie und für diese als Probleme der Vermittelung auftreten, so ist doch eben nur die Vermittelung die fernerweite Aufgabe, die Principien selbst müssen für erwiesen gelten, für erwiesen, wie sich das Absolute überhaupt nur beweisen läßt, nämlich via negativa durch die Unmöglichkeit des Gegentheils; denn freilich einen positiven Beweis, das hieße: durch Ableitung des Höchsten aus einem noch Höheren, fordern, hieße sich selbst widersprechen. Wohl würde zu diesem „Glauben an das, was man nicht siehet,“ dem Vernunftglauben, in den Augen der großen Menge noch ein beträchtliches Gewicht kommen, wenn wir den Hergang der schöpferischen Thätigkeit Gottes in analogen Naturprocessen mit Augen sehen und damit, nach Kant's Sprachgebrauch, vom Glauben zum Wissen fortgehen könnten, aber dieses hinzukommende Wissen würde doch nur ein empirisches seyn (diesem kann uns vielleicht noch eine weiter vordringende Physiologie um einige Schritte näher bringen), und wenn auch diese Empirie dazu diene, die Zweifel der Schwachen, die überall noch des sinnlichen Augen-

scheins bedürfen, vollends zu beschämen, den letzten transcendentalen Vorgang würde sie unsern Augen doch niemals aufdecken können, weil dieser eben in dem Wesen des Geistes selbst liegt, und dieser nicht Gegenstand der äußern Anschauung, wohl aber des innern und darum um so gewisseren unmittelbaren Selbstbewußtseyns ist. Auch ist zu bedenken, daß selbst die Männer der Wissenschaft, namentlich der Naturwissenschaft, die gewohnt sind, überall nur da volle Gewißheit zu sehen, wo Maß und Wage dazu zwingen, nicht leicht von einer skeptischen Stimmung sich gänzlich befreien werden, welcher im Reich der Ideen nur eine gewisse kraftvolle Idealität des Gemüthes Meister werden kann, die das gerade Gegentheil von Verstandesschwäche und Phantastik ist.

Liegt der Grund eines krankhaften Scepticismus, der sich von aller Gewißheit verlassen wähnt, wo ihm das Anschauen und Experimentiren ausgeht, oft noch in einer Uebermäßigkeit der Sinnlichkeit, so kommt dazu auch oft noch eine nur scheinbar gründliche, in der That aber mangelhafte Methode des Forschens. Man begreift nicht, daß da, wo die sinnliche objective Wahrnehmung endet, wo wir in's Unsichtbare und Untastbare eintreten, nicht alle Wirklichkeit aufhört, sondern die subjective Wirklichkeit des Denkens beginnt. Wir treten da, wo wir uns der Speculation überlassen, nicht aus dem Seyn heraus, sondern in dessen tiefsten Focus hinein; wir haben uns zu besinnen, daß es hier zwischen dem setzenden Princip und dem gesetzten Gedankenobject kein anderes Mittleres mehr geben kann, als das Setzen, die Thätigkeit des Geistes selbst, daß sich zwischen beide, das Setzende und Gesezte, kein Organ, kein „innerer Sinn“ mehr eindrängt, sondern daß es die eigene untheilbare Thätigkeit des Geistwesens selbst ist, die sich innerlich selbst sub-objectivirt und in ihrem eignen Reflex appercipirt. Hier ist zu verhüten, daß nicht durch die ungehörige Bezeichnung der „innern Erfahrung“ und des „inneren Sinnes“ dieser rein subjective und einheitlich substantielle Vorgang selbst wieder als ein sinnlicher Proceß vorgestellt werde, was geschieht, wenn man die Momente desselben isolirt, und namentlich das Moment der spontanen Selbsterregung für sich allein wieder als ein Subject im Subjecte, als ein Auge hinter dem Auge, und

dieses immer weiter zurückweichende Innerste, als ein Selbstständiges für sich, ohne mit dem Denken und Gedachten zusammen, als ein monadisch untheilbares Wesen setzt. Dieses Theilen und Hypostasiren einer metaphysischen Einheit, die sich nur in sich in ihre Inhaltsmomente logisch unterscheiden läßt oder vielmehr selbst unterscheidet, ist eben so unstatthaft wie eine Verwechslung dieses ganzen subjectiven Gedankenprocesses mit dem der Wahrnehmung der äußerlich realen Objecte selbst. Mit der vermeintlichen Unerkennbarkeit des letzten Principis verhält es sich dann in dem menschlichen Wesen gerade so, wie im absoluten der Gottheit. Sie entspringt nur daraus, daß der concrete Begriff, der das sich urtheilende sowohl wie das sich zusammenfassende Wesen bezeichnet, nicht mehr in seiner Totalität ergriffen und belassen, sondern ein Moment desselben aus dem Zusammenhang gerissen, isolirt und verselbstständigt werden soll. Und zwar geschieht dieß durch Schuld einer der herkömmlichen, alles trennenden und firirenden Logik eigenen Selbsttäuschung, welche über dem Unterscheiden die dialektische Zusammengehörigkeit der im Begriffe liegenden Inhaltsmomente übersieht. Nicht alles, was sich, wie man sagt, „logisch“ unterscheiden läßt, läßt sich auch selbstständig (metaphysisch=objectiv) setzen, es verträgt nicht die absolute Position, sondern der Versuch solcher Setzungen muß vermöge der erkannten dialektischen Beziehung und gegenseitigen Voraussetzung der Momente zurückgenommen, die ursprünglich unlösbare, substantiell-concrete Einheit anerkannt bleiben, und dafür ist eben die Dialektik in engerer Bedeutung des Wortes die Probe. Wir erachten es als ein Hauptverdienst Hegels, diese dialektische Function im logischen Gedankenrhythmus wieder zur Geltung gebracht und dem alles zersplitternden, verselbstständigenden und dann nur mechanisch wieder zusammensetzenden Verfahren der älteren formalen Logik einverleibt zu haben, so wenig wir auch übrigens mit der Bedeutung, die er diesem dialektischen Momente beimißt und dem Gebrauch, den er von demselben macht, kurz, mit seiner Methode im Ganzen, einverstanden sind.

Den Gedanken kommt, indem sie gedacht werden, allerdings innerliche Actualität, Gegenwart im Geiste, zu, aber diese ist doch anderseits nicht zu verwechseln mit der Wirklichkeit äußerer Objecte

und ihrer erregenden Wirkksamkeit auf uns, eine Verwechslung, die nothwendig zum subjectiven Idealismus führen muß, und auch dadurch nicht aufgehoben werden kann, daß in den gedachten Begriffen die Form von Selbstzwecken, d. i. des sich in sich Reflectirens, erkannt wird. Denn auch bloße subjective Begriffe können diese Form haben; den wirklichen Objecten muß nicht nur diese Form zuerkannt werden, sondern auch die active Selbstthätigkeit und Wirkksamkeit auf uns, das objective Seyn an und für sich selbst und für uns, und eben dieses wird nicht im subjectiven Denken allein, sondern in der sinnlichen Empfindung wahrgenommen, die niemals eine einseitig reine Selbstbestimmung des denkenden Ich ist, sondern im Gegentheil auf dem Innerwerden einer Hemmung dieser subjectiven, an sich unbeschränkten Freiheit desselben beruht. Es wird zwar mit Recht gesagt, das Ich werde sich unmittelbar nur seiner eignen Thätigkeit bewußt, aber es wird sich der Hemmung derselben oder seiner im gehemmten Zustande ebenso wohl bewußt, wie seiner Freiheit, und jener eben an dieser und durch diese, die das Positive ist und bleibt, an welchem das Negative bemerkt wird. Die wirklichen Empfindungen der Eindrücke von Außen sind active Negationen, Strebungen der Freiheit, die das Ich der Hemmung entgegensetzt; es sind, mit Herbart zu reden, Selbsterhaltungen des Ich, aber nicht bloß des Ich als unthätig ruhender Substanz, sondern Wiederherstellungsbestrebungen seiner freithätigen Selbstbestimmung im Conflict mit äußern Begegnissen. Denn das Ich ist von Grund aus Selbstthätigkeit, actus purus, und es würde unbegreiflich seyn, wie eine bloß negirende, beschwichtigende Thätigkeit, analog etwa der einer durch einen Steinwurf in Wellenschlag versetzten Wassersfläche, indem sie nur in ihr Gleichgewicht zurückzukehren suchte, zu activen Reproductionen jener Bewegungen aus eigener Kraft fortgehen könnte, wenn nicht das Ich selbst wesentlich Activität, und wenn nicht die beschwichtigenden Gegenstrebungen je nach der Beschaffenheit der Erregungen zugleich selbst mannigfache und unter sich verschiedene Thätigkeitsweisen wären. Auch hierüber mag die Theorie des Gedächtnisses und der Reproduction, des Vergessens und Erinnerns, psychologisch noch nicht genügend

aufgeklärt seyn, an den allgemeinen Grundzügen und Voraussetzungen kann dieß nichts ändern.

Aber eben dieser empirisch-psychologische Proceß, an den das Erwachen des menschlichen Bewußtseyns der Dinge sowohl als des Selbstbewußtseyns geknüpft ist, ist ein fernerer Grund, welcher der philosophischen Erkenntnistheorie zum Anstoß geworden und sie vom rechten Wege abgeführt hat. Wenn die Idealisten, wie J. G. Fichte, allerdings ein hohes ethisches Interesse hatten, dem Empirismus und Sensualismus die Thür zu verschließen, damit er nicht das Freiheitsprincip aufhebe, und wenn sie deshalb, um das Uebel mit der Wurzel auszurotten, straks das directe Gegentheil desselben, nämlich ein rein sich durch sich selbst ohne alle Mitwirkung realer äußerlicher Einflüsse, schöpferisch a priori sich erfüllen könnendes und müßendes Welt- und Selbstbewußtseyn voraussetzten, so war dieß ebenso einseitig, wie der Sensualismus einseitig ist, und dieser falsche Apriorismus gerieth ebenso mit der allgemeinen Erfahrung in den gewaltsamsten Widerspruch, wie seine Theorie in sich selbst unwahr und unbegreiflich blieb, da sie von einem abstracten Ichpunkte ausging. Diese Theorie der reinen Selbstentwicklung des individuellen menschlichen Ich brauchte nur in eine allgemeine Theorie des Geisteswesens überhaupt übersezt zu werden, um jener oben berührten Weltentwicklungstheorie aus dem abstracten Seyn = Nichts Raum zu geben. Hiergegen behauptet mit Recht der Kantische Dualismus von Form und Inhalt seinen Sag, daß das Denken a priori die Form, die Erfahrung den Stoff gebe. Innerhalb des menschlichen Bewußtseyns mit Recht, denn hier findet allerdings, soweit es ein empirisches ist, eine successive Erweiterung des Gesichtskreises durch neu hinzutretende Erfahrungen und eine Bearbeitung der Begriffe auf empirisch synthetischem Wege statt, nur daß sich diese synthetisch inductive Methode auch überall auf das Gebiet der Erfahrung und Erfahrungswissenschaften zu beschränken hat. Der Stoff aber geht dieser dualistisch-synthetischen Methode sofort aus, wenn es sich um nicht mehr sinnlich erfahrbaren und geschichtlich gegebenen Inhalt handelt. Sobald sie zur allgemeinen Geistesstheorie erweitert werden soll, stellt sich sogleich die Reflexion ein, daß bei dieser, von der empirischen Psychologie des Menschen hergenom-

menen Theorie nothwendig eine schon fertige materielle Welt vorausgesetzt werden muß, und daß der Causalität dieser, nicht der Freithätigkeit des denkenden und wollenden Ich, die ganze Erfüllung mit unendlich mannigfaltigem Vorstellungsinhalt zufalle, damit aber die Freiheit und Persönlichkeit des Ich, auch des Urich oder allgemein Weltgeistes wenn nicht aufgehoben doch wesentlich beschränkt wird. Will und kann man nun diese nicht aufgeben, und hat man doch anderseits gleichwohl gar kein anderes Analogon der Geistigkeit, als die menschliche, die in jedem Falle auch den unmittelbar gewissen Stützpunkt abgeben muß, so scheint das Dilemma unvermeidlich, entweder auf alle Begreiflichkeit und Beweisbarkeit einer urpersönlichen Gottheit zu verzichten, oder sich zu der Lehre von einer analogen Entwicklung des Weltgeistes aus, an und mit der dann auch als ewig vorauszusetzenden materiellen Welt zu bequemen, und die weiteren Consequenzen derselben geduldig mit in den Kauf zu nehmen, die eben darin bestehen, daß die göttliche Geistigkeit nur in, mit und durch die wirkliche Welt, d. h. das ewige Universum in toto und durch die Weltgeschichte hindurch mit allem Guten und Bösen in ihr, mithin innerhalb der Menschheit continuirlich zum Selbstbewußtseyn komme, was in fine nichts anderes ist als der Anthropologismus.

Hier bleibt nun, unseres Erachtens, kein anderer Ausweg übrig, als die Besinnung, daß der ganze menschliche Bewußtseynsproceß ein innerhalb der creatürlichen Welt, mithin im Schooße der Endlichkeit analog aller sich im Kreislauf reproducirender Gattungsproceße, vorgeht, nicht aber der absolute und principielle ist, daß mit der Kategorie eines in sich selbst verlaufenden Processus die Vernunftforderung eines absoluten Principis keineswegs befriedigt, dieselbe nur so zu sagen getäuscht und hingehalten wird, indem das Daseyn und der Fortgang dieses endlichen Processus immer wieder nothwendig ein unendliches und absolutes Princip voraussetzt, und zwar dieß darum, weil logisch ein primitives Wiederentstehen des Höheren und Höchsten aus dem Niederen ebenso undenkbar ist, wie ein primitives Entstehen. Die Philosophie wird als Wissenschaft auf diese logische Unmöglichkeit das Hauptgewicht legen, das religiöse und stitliche Gefühl sich schon im Voraus, auch ohne deutliches Bewußtseyn der Gründe, sich

dagegen sträuben. Sobald nun aber auch die Logik durch eine falsche Dialektik und durch diese die Metaphysik durch Unterschiebung der generatio aequivoca und hylozoistischen Selbstpotenzirung von unten auf verdorben wird, entzieht die Wissenschaft sich selbst alle Mittel und Stützpunkte für einen Beweis der Existenz des Höchsten im Anfange.

Viele Philosophen haben sich neuerlich von dem Formalismus einer wesenlosen Begriffsklitterung ab der Psychologie oder Anthropologie zugewendet und erblicken in dieser die real-ideelle Fundamentalkissenschaft. Aber dieß hat, wie aus Obigem hervorgeht, eine gar gefährliche Seite. Soll damit nur gemeint seyn, daß die Philosophie im unmittelbaren Selbstbewußtseyn des Menschen den Stützpunkt der Facticität, für ihre logischen Schlussreihen den Anknüpfungspunkt an das wirkliche Seyn, an die reale Existenz alles dessen, was sie in ihren Begriffen nur wie in Spiegelbildern sieht, bedarf, so ist dagegen nichts einzuwenden, und es kommt nur darauf an, was sie (inhaltlich) als unmittelbar gewisse Thatsache des Selbstbewußtseyns, die als Princip für ihre Begriffsdeductionen dienen soll, ergreift. Wäre nun dieses unmittelbar ergriffene Princip in Wahrheit das allerconcreteste, umfassendste, das, welches in nuce oder implicite den ganzen Inhalt, der daraus folgerichtig entwickelt werden soll, enthielte, so würde diese Psychologie auch nicht mehr eine bloße psychische Anthropologie und nicht bloß eine empirisch geschichtliche Phänomenologie, sondern auch eine Pneumatologie enthalten, sie müßte das ganze Menschenwesen bis in die letzten Stadien und höchsten Regionen seiner Ausbildung, seines vollendet erschöpfenden Welt-, Selbst- und Gottesbewußtseyns hinauf durchführen, und zwar nicht bloß als Seelengeschichte äußerlich beobachtend erzählen, sondern aus dem Grundprincip deducirend begreifen lehren. Dann aber wäre, wie man sieht, die Benennung „Anthropologie“ nur ein anderer Name für das System der Philosophie überhaupt, und es sollte damit nichts anderes angedeutet werden, als daß die Philosophie als solche nothwendig den subjectiv unmittelbar gewissen Ausgangspunkt nehmen müsse, den sie seit Descartes thatsächlich genommen und in allen speculativen Systemen festgehalten hat. Die Gefahr aber liegt hier, wie bei jeder Namenverwechselung, in der damit sich nur zu leicht einstel-

lenden Verwechslung der Sache, hier nämlich darin, daß die ganze Philosophie wieder auf empirische Psychologie gebaut werden sollte, was unvermeidlich in Sensualismus und Naturalismus zurückschlagen muß.

Dies nun als erwiesen angenommen, fragt es sich gleichwohl, wie aus dem Dilemma herauszukommen sey, daß wir einerseits kein anderes Erkenntniß- und Gewißheitsprincip, kein anderes Analogon für den Geistbegriff überhaupt haben, als den menschlichen, in der Zeit von Bewußtlosigkeit mit Hülfe der äußerlichen Erfahrung zum Bewußtseyn sich entwickelnden Geist, und andererseits doch die wissenschaftliche Berechtigung beanspruchen, einen ewig an und für sich vollendeten Urgeist vorauszusetzen? Hier kann zunächst nichts anderes aushelfen, als die Besinnung, daß der menschliche Geist, obschon vermöge seiner Vernunftanlage zum Ebenbilde Gottes geschaffen, doch diese Selbstgewißheit nur erst am Ende seiner Entwicklungsbahn erreicht, wenn und nachdem er völlig zu sich selbst, zur klaren Durchschauung seines Wesens, seiner nun auch für sich selbst seyenden Persönlichkeit gekommen ist. In diesem zuletzt erwachten Selbstbewußtseyn liegt beides: die Selbstgewißheit der vollendeten Persönlichkeit und die ebenso gewisse Erinnerung, daß er nur successiv, geschichtlich dazu gelangt; die sich ihrer selbst gewisse, vollendete Persönlichkeit fordert unendliche Fortdauer in alle Zeit a parte post, die Erinnerung lehrt, daß wir einen Anfang und Fortschritt in der Zeit nahmen; jene, daß wir unendlich, diese, daß wir endlich sind, und beides läßt sich ohne Widerspruch denken, er löst sich dadurch, daß die Menschheit einer Geschichte, und jeder einzelne Mensch einer Psychologie oder vielmehr Psychagogie d. i. Erziehung unterworfen ist, die ebensoviele eine providentielle Gottheit über ihm wie ein von ihr begründetes Freiheitsprincip in ihm voraussetzt. Erreichte nun der Mensch in diesem Entwicklungsgange, woran er selbstthätig mit Theil nimmt, niemals sein Ziel, die Gottebenbildlichkeit, so würde er auch nichts von Gottes universellem und finalem Plane an und in sich merken und wissen. Das Wissen im engeren Sinne des Wortes kann er immer nur von sich selbst, seinem eigenen Seyn abnehmen, aber dieses Seyn ist laut des Selbstbewußtseyns ein gewordenes Seyn und das volle Bewußtseyn der

objectiven und subjectiven Wahrheit erwacht erst auf der Höhe seiner erreichten Bestimmung. Keine Nation und kein Mensch und die ganze Menschheit auf einer niederen Stufe der Entwicklung hatte und konnte das volle und klare Wahrheitsbewußtseyn haben, so lange sie nicht sind, was sie werden können und sollen, obschon alle von jeher ohne Ausnahme der principiellen Wesenheit nach sich gleich, nicht etwa nur halb geschaffene Menschen waren. Erst von der Höhe herab übersieht man den zurückgelegten Weg, und erst, wenn man am Ziele ist, sich als realisirten Endzweck selbst ergreift, also reell und ideell Entelechie ist, ist man im Klaren sowohl über den Zweck als über die nothwendigen Mittel dazu. Bis dahin schwebte das Ziel in neblichter Ferne, d. h. es wirkte subjectiv nur als mehr oder weniger lebhaft gefühlter Drang vorwärts, ein Drang, der mehr negatives Gefühl der Nichtbefriedigung mit der Gegenwart als positive Kenntniß des Zieles, wohin er drängte, war. Die Menschheit konnte bei dem, was sie hatte, nicht bleiben, und doch schwebte ihr nicht klar vor Augen, wohin sie sollte und eigentlich auch wollte; sie fand keine Rast und Ruhe in sich, strebte vorwärts und fand sich epimetheisch durch vergebliche Versuche getäuscht, bis daß sie endlich reell und ideell zur Promethie ebenso sehr negativ sich selbst drängte wie positiv durch die höchste Weisheit geführt wurde. Darum sind nun auch dem entsprechend in der Wissenschaft verschiedene Standpunkte und Methoden zu unterscheiden. Im Besiße des vollen und ganzen Principis der Wahrheit wird die Philosophie, ein systematisches Bewußtseyn anstre bend, analytisch speculativ und deductiv von diesem Princip aus verfahren, während die empirischen Wissenschaften von unten auf immer neue Postulate zu machen, den Inhalt ihres Gesichtskreises durch Hereinziehen immer neuen, aber gegebenen, Stoffes zu vervollständigen, immer empirisch-synthetisch zu verfahren genöthigt sind. Das menschliche Bewußtseyn überhaupt erwächst innerhalb der Empirie, und so auch die Philosophie verflochten und gebunden in mehr oder weniger entwickelten Realwissenschaften, bis daß es ihr gelingt, sich als reine Idealwissenschaft, philosophia prima, an und für sich herauszustellen und nunmehr in ein freieres Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften zu treten — eine Klärung des Verhältnens, die für beide

nur vortheilhaft seyn kann. — Sie hat, wie es scheint, in der gegenwärtigen Periode diesen Punkt erreicht oder ist ihm doch näher als je, falls auch die letzten Systeme, principiell und methodisch dazu noch nicht völlig ermächtigt, denselben voreilig zu occupiren versucht hätten. — A priori, d. h. von einem unmittelbar subjectiv ergriffenen Princip aus, sind mit wissenschaftlich logischer Nothwendigkeit eigentlich immer nur analytische Urtheile möglich, welche, indem sie den Inhalt des schon ergriffenen Principis auseinanderlegen, dessen Mannigfaltigkeit zu vermehren und insofern synthetisch zu seyn scheinen. Fragte man mit Kant: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? so könnten darunter eigentlich genetische gar nicht verstanden werden, und als wissenschaftlich nothwendig, stringent und apödiiktisch erscheinen. Jedes Princip wird nur so viel hergeben, als implicite in seinem Begriff liegt, kein untergeordnetes particulares kann über sich selbst hinausführen, keine Begriffs- und Wesensstufe sich in eine höhere potenziren, es müssen höhere um höhere gesucht werden und nur vom Gesichtspunkt des höchsten aus läßt sich das Ganze in eine organisch gegliederte Einheit bringen, damit aber der Vernunftforderung der Einheit, des durchgängigen Zusammenhangs und der vollständigen Totalität formell Genüge leisten. So ist das menschliche Bewußtseyn auf keiner Stufe seiner Entwicklung weder gänzlich von sich noch von Gott und seiner Erziehung verlassen; sich selbst gibt es nicht auf, so lange es jenem dunklen Drange folgt, der es, solange es noch wahrhaft kindlich ist, auch um so bedürftiger wie empfänglicher für erziehende und belehrende Offenbarungen macht und mit diesem umhegt und pflegt es Gottes Weisheit von Anbeginn. Aber wenn der Mensch bestimmt ist zur selbstständigen Persönlichkeit heranzureifen, so kommt eine Zeit und muß kommen, wo er nicht mehr naiv mit seinem ganzen Wesen im Schooße dieser substantiellen Einheit lebt, und wir zumal sind heut zu Tage nicht mehr Kinder in dieser unverdorbenen Empfänglichkeit und unverdorbenen Atmosphäre. Glücklich, wenn der Mann nur noch mit dem Centrum seines Gemüths in jenem Urgrunde wurzelt, mit den ausgebreiteten Zweigen seiner Thätigkeit und Intelligenz erhebt er sich in die freie und lichte, aber auch stürmische Region der Wissenschaft, der Rede und Widerrede, der Dialektik

und Sophistik, und da gilt es, Apologetik und Polemik zu üben, zunächst um seiner selbst, der eigenen angefochtenen, aber in der Anfechtung bewährten ungetheilten, unverwundeten Totalität des Gemüths willen, und sodann der Sache selbst wegen zur Förderung der Wahrheit, der Endabsicht Gottes, überhaupt.

Aber, wird man einwerfen, wenn der Mensch nur insoweit die Wahrheit erkennt, als er selbst wahrer, d. h. ideal vollendeter Mensch, ist, so kann Niemand sie erkennen und zu verkünden sich das Recht nehmen, da thatsächlich kein Mensch das Ideal der Menschheit erreicht, sondern wir allzumal Sünder sind — außer Einer. Ebendeshalb, entgegnen wir, konnte auch bloß dieser Eine das Ideal der Menschheit (und unter Ideal verstehen wir nicht eine über die Menschheit hinausgerückte Wesenheit, sondern die Wahrheit des Menschenthums) auf positive Weise erkennen und unmittelbar von sich abnehmen, und dieser Eine muß eben deshalb als wahrer Mensch sündlos gewesen, d. h. sich zeitlich zwar entwickelt, aber auf normale Weise entwickelt haben, während wir Andere auf negative Weise und am Vergleich mit diesem realen Ideal, d. h. gerade in unserem Schuldbewußtseyn oder bösem Gewissen zum Bewußtseyn dessen kommen, was wir werden sollen und können. Die Sünde ist also zwar an und für sich nicht die Bedingung zur Erkenntniß, noch viel weniger des realen Werdens der Selbstwahrheit — sie ist vielmehr deren Hinderniß — wohl aber ist das Bewußtseyn, die Anerkenntniß der Sündhaftigkeit, wenn und da diese nun einmal factisch da ist, der Index zugleich des Wahren und Unwahren, Wirklichen und Nichtwirklichen im thatsächlichen Zustande des Menschenwesens, sofern das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit das Schuldbewußtseyn involvirt und dieses nur an einem sich principiell frei wissenden Wesen erwachen kann, gleichwie das Bewußtseyn einer wirklichen Welt nur erwachen kann am Selbstbewußtseyn von Schranken der rein ideellen Selbstbestimmung des Denkens. Nie kann man sagen, das Böse sey nothwendig, damit das Gute oder das Bessere werde, auch nicht als Durchgangspunkt, nie: o felix culpa! sondern nur, nachdem die Sünde eingetreten: o felix conscientia culpae, aber immer bliebe innocentiae conscientia felicissima.

Von diesem Höhepunkt des Selbstbewußtseyns des in seiner

Existenz unmittelbar sich ergreifenden Wahrheits- oder Weisheitswillens, als worin implicite die Essenz des ganzen Menschenwesens liegt, geht die Philosophie analytisch-regressiv zu Werke, d. h. sie hebt nicht nur durch Zergliederung des Gefühls der gesamten zuständlichen Persönlichkeit dessen Inhalt in begriffliche Form empor, sondern geht auch ätiologisch die Reihe der Bedingungen durch, die logisch nothwendig vorausgesetzt werden müssen, um das Daseyn des jetzigen Gesamtzustandes der Ichheit, sowohl des Guten als des Bösen an ihm, hinreichend zu erklären. Die Bezeichnungen: analytisch und synthetisch, sind freilich nachgerade so vieldeutig geworden, daß sie nicht selten im entgegengesetzten Sinne gebraucht werden, aber der Gang, den die reine Philosophie (*philosophia prima*) nimmt, ist im Ganzen einfach und klar: sie thut nichts anderes, als sie schließt aus dem Werke auf den Meister, vom realisirten Endzweck auf das absolute Princip. Das absolute Princip an sich und objectiv ist und bleibt Gott, und von ihm geht die positive Offenbarungstheologie aus, aber für die Philosophie, die ein unmittelbar sich selbst ergreifendes Princip als Stützpunkt aller Gewißheit und eine logisch nothwendige Beweisführung alles darauf Gestützten bedarf, ist die Gotteserkenntniß Endziel; wollte sie mit dieser ihrer immanent analytischen Methode vom objectiven Princip anfangen, so müßte sie sich in Gott selbst versetzen, damit aber würde sie von Haus aus einen anthropistisch-theosophischen und pantheistischen Standpunkt einnehmen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß jene logische Nothwendigkeit des Entwickelns und der logisch nothwendige Zusammenhang, den die Wissenschaft fordert, nicht zu verwechseln ist mit metaphysischer Nothwendigkeit objectiv. Die jetzige Weltwirklichkeit war kein metaphysisch nothwendiger Entwicklungsproceß des absoluten Princip, der Gottheit, an sich; nicht der jetzige thatsächlich wirkliche sündhafte Zustand war nothwendig, sondern nur um dieses Factum hinreichend zu erklären, muß in der regressiven Schlußreihe nothwendig irgendwo die Sünde eingeflochten liegen. Wäre der jetzige Zustand ein anderer, normaler, so wäre das Gegentheil vorauszusetzen, und enthält er beides, die Sünde und auch die Aufhebung derselben, so sind auch für beides in der Weltgeschichte hinreichende Gründe zu suchen. Die Nothwendigkeit selbst ist nicht die abso-

lute Grundkategorie, sondern immer nur eine hypothetisch relative. Die Möglichkeit des Andersseyns der Wirklichkeit wird durch sie nicht aufgehoben, zwischen jener uranfänglich unentschiedenen Möglichkeit und dieser factisch entschiedenen Wirklichkeit liegt die Freiheit. Um bestimmte Zwecke zu erreichen, sind bestimmte Mittel nothwendig, aber abgesehen von diesen Zwecken nicht; ist der Zweck realisirt, so müssen auch jene Mittel in Wirksamkeit gesetzt worden seyn, aber die Zwecksetzung selbst kann eine freie, von Wahl und Willführ abhängige gewesen seyn. Ich darf mich hierüber kurz fassen und auf die ausführliche Entwicklung dieser Kategorien in meiner Ethik und Wissenschaftslehre verweisen. Die Freiheit allein ist und bleibt die Grundkategorie, deren Bethätigung zwar das Nothwendigkeitsmoment in sich aufnimmt, aber vermöge der Zwecksetzung oder Zweckaufhebung beherrscht; und ebenso hängt die Verwirklichung und factische Wirklichkeit in ihrem Urgrunde von der Möglichkeit ab, die Möglichkeit aber, die als reales Vermögen nicht in Abstracto existirt, sondern eine substantiell wirkliche Persönlichkeit voraussetzt, besagt an und für sich selbst eine Doppelseitigkeit des wirken und auch nicht wirken Könnens. Alle diese Kategorien hängen in ihrem Grunde von der Freiheit ab und nur diese behauptet sich als Urgrund. Man nennt diese Kategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit Modalkategorien zum Unterschied von denen der Quantität, Qualität und Relation; sie sind an und für sich noch nicht die ethischen Kategorien der Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern nur die Voraussetzungen derselben, die aber, wenn sie falsch aufgefaßt werden, auch die ethischen in Widersprüche verwickeln, und dieß geschieht, wenn sie wie bei Kant den logischen, oder wie bei Hegel den metaphysischen beigezählt werden; sie sind in Wahrheit eigenthümlicher Art, nämlich Synthesen von beiden.

Das Erkennen ihrer Bedeutung und Anwendbarkeit hat den Grund zu allen Antinomien geleg., in welche sich das Denken verwickeln muß, das nur in subjectiv logischen oder nur in objectiv ontologischen (metaphysisch-physischen) Kategorien sich bewegt und irgendwie beide schlechthin identificirt. Dieß ist einleuchtend bei den Kategorien von Form und Stoff, Wesen und Erscheinung, Identität und Differenz, *ὄντως* und *ἐνέργεια* und dgl. Man

erwäge die Noth, mit welcher Aristoteles und nach ihm die ganze antike Philosophie erfolglos ringt, indem sie die *νόησις* als Formprincip der Dinge und gleichwohl auch abgesondert (*χωριστόν*) für sich als thätige Form oder Formthätigkeit (*ἄνευ*) setzen will. Entweder dieser *ἄνευ* muß unaufhaltbar und unabtrennbar mit der gesammten Naturwelt zusammenfallen, oder der Stoff, die *ὕλη*, Materie, ohne alle Form verschwindet ganz und gar in ein *non ens*. Das ist ja der ganze Streit der Ideenlehre Plato's und des Realismus des Aristoteles, welcher, im Alexandrinismus syncretistisch beigelegt aber nicht versöhnt, im Mittelalter wieder als Realismus und Nominalismus zum Vorschein kam und endlos fortbauern wird, wenn man diese Kategorien nicht eben als das anerkennt, was sie sind, als physische; denn eben in der Natur ist Stoff und Form allerdings nicht zu trennen. Es ist einleuchtend, daß wenn man diesseits, in der creatürlichen Welt, die Dinge mit Form und Inhalt ausgestattet seyn läßt, und jenseits den göttlichen *ἄνευ* ebenfalls, daß dann Form und Inhalt doppelgängerisch existiren, und nicht mehr in ein und dasselbe Wesen schlechthin zusammenfallen. Das Problem ist dann vielmehr dieß, wie der Dualismus zu vermitteln, nicht wie er (bei den Alten) erst zu setzen sey.

Aber noch jetzt offenbart sich dieselbe Schwierigkeit namentlich im Gebrauch der Causalitätskategorie. Die Vernunft gebietet, nicht eher zu ruhen, als bis das Denken zu einem absoluten Urgrunde gelangt ist. Wird nun aber jeder Grund als Ursache gedacht, so fordert jede Ursache wieder eine Ursache und so in infinitum rückwärts. Diese Denkbewegung widerspricht also in Wahrheit jener Vernunftforderung und negirt sie. Auch das Umbiegen der ganzen vorgestellten Verkettung in einem Kreislauf befriedigt nicht, denn man entdeckt bald, daß dieß eben nur jenes Perpetuiren des Widerspruchs selbst ist und daß auch von dieser ganzen Verkettung wieder eine Grundursache gefordert wird. Da ist es nun schon von Nutzen, wenn man diesen Urgrund nicht mehr (physische) Ursache und nicht mehr (logischen) Grund, sondern mit einem andern Worte benennt, was eben das alles Andere schlechthin Anfangende selbst Anfanglose bedeutet, wofür sich die Benennung: Princip darbietet, denn sonst müßte man dem Worte

„Ursache“ einen Doppelsinn geben, der in Wahrheit sich selbst widerspräche. Aber um nun auch der Sache nach aus diesen formellen Verstandesantinomien herauszukommen, um der Vernunft gerecht zu werden, muß man sich besinnen, daß die ganze Causalitätskategorie ihren Sitz und ihre Anwendbarkeit nur innerhalb des Kreises der endlichen Dinge im materiellen Naturgebiete hat, also ontologisch = physischer Art ist, gleichwie die entsprechende des „Grundes“ in die Logik gehört. Gleichwie man dort nach einem absoluten Princip zu fragen nicht aufhört, so auch hier innerhalb der Kette logischer Verstandesbegriffe, und doch findet man auf beiden Seiten nur ein abstractes Gesetz, nicht eine substantielle Wesenheit als Erklärungsgrund der Beziehungen und Verhältnisse des Besondern unter sich gegenseitig. Die Erscheinungen bedingen sich dort und hier untereinander durchgängig, aber gleichwie jedwede objective Erscheinung nur auf der Folie oder dem Hintergrunde einer zusammenfassenden Substanz auftritt, so hier im Umfange, gleichsam im intelligiblen Raume des Gesichtsfeldes des denkenden Geistes. Was ist nun das dort real, hier das formal Zusammenfassende, und nicht bloß Zusammenfassende schon daseyender, unmittelbar gegebener Inhaltsbestandtheile, sondern zugleich auch das positiv Urproductive dieses Inhalts? Schreibt man ihm bloß jene Function zu, so wird man es den Träger, das Substrat des mannigfachen Inhalts, und subjectiv Seele, objectiv Weltseele, Aether, nennen. Damit hat man aber immer noch nicht die Vernunftforderung des eigentlichen Principis befriedigt, man muß da zugleich auch ungeschaffene, ewige Inhaltsbestandtheile, eine ewige Welt annehmen und ist somit auf dem Wege zum reinen Atomismus und Monadismus, der eben daraus folgt, daß man ein productives Princip nicht denkt und voraussetzt. Setzt man aber ein solches, so kommt es darauf an, ob man es als ein allerconcretestes an und für sich, oder als ein abstract inhaltsleeres setzt, und in diesem letzten Falle gibt es keinen begreiflichen Grund für alle daraus abzuleitende Mannigfaltigkeit. Da nun die Wissenschaft gebieterisch einen solchen fordert, so ver-spotten, und insoweit mit Recht, die Naturforscher dergleichen Abstracta, sie mögen unter dem Namen einer allgemeinen Lebenskraft oder als „Begriff an sich“ oder als unendliche Dynamis oder als

qualitates occultae oder überhaupt unter der leeren Benennung „Kraft“ auftreten. Setzt man dagegen ein unendlich concretes Wesen und dieses Wesen als Princip, so wird man dieses Princip nicht anders als Geist benennen und begreifen können, so daß ein und dasselbe Princip seiten seiner negativen Thätigkeit Seele, seiten seiner productiven Geist ist und heißt und als freier Geist ein solches, das jene und diese Thätigkeit, eine Function durch die andere, selbst beschränken, walten lassen und bestimmen kann, gleichwie der menschliche Geist bald zur äußersten Abstraction von allem besondern Inhalt in sich fortgehen, bald zur intensivsten Fülle an Phantasie sich ausbreiten kann. Um also der Vernunftforderung völlig gerecht zu werden, wird man einen absoluten und (um des factischen Weltaseyns willen) zugleich frei schöpferischen, nicht bloß denkenden, sondern auch wollenden und wirkenden, mithin Geist in voller reell-ideeller Bedeutung voraussetzen und logisch nothwendig voraussetzen müssen, damit aber, weil man ihm alles zuerkennt, was er zur eignen Existenz ebensowohl wie zur Welterschöpfung bedarf, ein absolut freies selbstbewusstes Princip, welches die logischen Kategorien des Denkens ebenso wie die ontologischen (metaphysischen) der Machtäußerung in sich selbst birgt und in seiner Gewalt hat.

Durch diese principielle Ableitung des materiellen und ideellen Moments aus der negativen und positiven Function des Geistes ist, wie mich dünkt, auch der Dualismus im Princip aufgehoben, welcher an die Stelle des schlechten Monismus der antiken und modernen Identitätsphilosophie zu treten drohte. Ueberwunden wird ein Dualismus, indem man, wie man sich ausdrückt, ein gemeinschaftliches Höheres setzt. Hierin liegt aber eine neue Schwierigkeit. Soll man über Gott und Welt noch etwas Höheres setzen, etwa die absolute Nothwendigkeit eines formalen Vernunftgesetzes? Das Gemeinschaftliche, das Band, in welchem Gott und die Welt, die Geister unter sich und mit der körperlichen Natur zusammenhängen, muß nicht nothwendig ein Höheres, Uebergeordnetes, es kann auch ein Untergeordnetes, eine gemeinschaftliche Basis, es braucht nicht ein noch höheres positives Princip, es kann auch eine negative Bedingung, kurz ein Mittel der geistigen Formthätigkeit seyn. Und ein solches Band erreichen wir in dem, was

oben reine Materie, *materia pura*, oder — wenn der Ausdruck anstößig seyn sollte, da Materie insgemein nur auf das Körperliche bezogen zu werden pflegt — Substanz oder Weltseele genannt wurde; es ist das, ohne welches der denkende Geist nicht wirken, nicht wollen, ja nicht einmal anschaulich sich etwas vorstellen könnte, und anderseits dasjenige, was der Natur mit den Geistern gemeinschaftlich, ihr allgemeines einheitliches Wirkens- und Lebenselement ist. Ohne ein solches intermediäres Drittes wird man nie zur concreten Einheit gelangen; *väg, ψυχή* und *σώμα* ist die alte in Kraft bleibende Dreitheilung.

Sobald Subject und Object dergestalt auseinander getreten sind, daß auch die Objecte als selbstständige außer uns anerkannt werden, kann das gemeinschaftliche Medium, in welchem der Vermittlungsproceß des Erkennens sowohl als der Praxis vorgeht, seiner Natur nach bloß ein dienendes, zur Vermittelung bestimmtes Glied im Universum seyn. Es ist die materielle Natur, deren ganze Scala von Wesenheiten als Mittel für die höchsten, die freien Geister, jede für sich, zu nur endlichen und relativen Selbstzwecken herabgesetzt erscheinen. Diese Scala von dem Höchsten herab bis auf das Niedrigste, Allgemeinste aber auch Abstracteste erkennt und verfolgt man vermöge des abstrahirenden Verstandes und kommt so zuletzt zu der allgemeinen Basis der Materie, *materia pura*, überhaupt, die zwar nicht als *materia prima* im Sinn eines positiven genetischen Principis oder als »*mater omnium rerum*« (wenn man sie so nennen will, wird immer noch der Vater vermißt), doch auch nicht als schlechthin einfach in dem Sinne anzusehen ist, daß sie gar kein Inhaltsmoment noch Thätigkeit hätte, und gar nichts mehr bei ihr zu denken wäre; sie entspricht vielmehr objectiv jener Function des Geistes, welche im subjectiven Ich als zusammenfassender „Hintergrund“ sich geltend macht, ist das, was im Weltraum als allgemein aber einfach expansiv=contrahirendes, den Weltraum (gleich als wäre dieser vorher schon realiter vorhanden) bloß erfüllendes, sondern primitiv setzendes Wesen auftritt und sich als Schwere oder allgemeine Concentration nach einem Weltmittelpunkt hin — in Bezug auf die in ihr enthaltenen endlichen Körper als Attraction und allgemeine Gravitation auch empirisch manifestirt. Diese nun producirt an und

für sich nichts, sie verbindet nur bereits Vorhandenes, Geschaffenes, und würde vielmehr, wenn allein waltend, alle Bewegung zum Gleichgewicht der Ruhe, allen Wellenschlag des Lebens in homogene Unterschiedslosigkeit reduciren. Sie ist in diesem Sinne nur das negative Moment, das in der allgemeinen Weltökonomie nicht fehlen darf, aber als dienender Träger sich für die activen Principien passiv, als Substrat verhalten muß. Der abstrahirende Verstand muß nothwendig zuletzt auf eine solche all-eine relativ abstracte Wesenheit (*év*) kommen, erfaßt aber damit nicht das ganze *ὅν*, die absolute *οὐσία* des positiven Principis, des sich und Anderes unmittelbar und mittelbar vom tiefsten Grunde aus bestimmenden Geistes.

Das Princip muß also, soll es sich und alles Andere, Untergeordnete vollständig begreifen, an sich selbst schon ein Höchstes, Volles, Concretestes seyn, und gleichwie der philosophirende Geist des Menschen denkend von sich, als dem Vollkommensten, das er unmittelbar als existirend ergreift, (*cogito ergo sum*), nicht aber vom Abstractesten, der Hyle oder von einfachen Atomen ausgeht, noch auf diese Weise logisch nothwendig zum Höchsten emporsteigen kann, so muß er auch, wenn er dem Werden des objectiven Makrokosmos nachdenkt, ein höchstes concretestes Urprincip, den absoluten Geist voraussetzen, diesen „Geist“ selbst aber nicht etwa als bloß formales Denken, d. i. als bloße Form der Denkhätigkeit und alle Formthätigkeit in der Welt als unmittelbar göttliche Denkhätigkeit setzen, sondern in sich für sich als wahrhaft energischen Geist, selbstbewußte unmittelbar in sich selbst einheitsliche Totalität, worin auch jenes positive Moment zugleich mit diesem negativen mit anerkannt wird, welches — um mich einer Hinweisung auf Bekanntes zu bedienen, — Jakob Böhme, freilich nicht ganz passend, die ewige Natur in Gott nannte, was man neuerlich als vorbildende Phantasiefülle gefaßt, am vollständigsten und treffendsten aber, wie mir scheint, „Willen“ zu nennen hat, denn der Begriff des Willens schließt eben am unmittelbarsten das Moment der realen Kraftbethätigung und principiellen Spontaneität mit dem Reflex des ideellen Selbstbewußtseyns in sich, jenes im Gottesbegriff als Macht, dieses als absolutes Wissen, beides zusammen als die auf Verwirklichung der absoluten Wahrheit ge-

richtete absolute Weisheit. Und so stehen wir in und mit dem Willensprincip, als dem absoluten, unmittelbar sogleich auf ethischem Grund und Boden, von wo aus die weitere Entwicklung der ethischen Kategorien oder (wenn man diese Bezeichnung für die der abstrahirenden Verstandesseite ausschließlich reservirt) der ethischen Vernunftideen gegeben ist.

Wir haben schon oben das subjective Freiheitsmoment im menschlichen Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn als dasjenige nachgewiesen, woran zuerst im psychologischen Proceß des Empfindens das Innwerden einer objectiven Realwelt erwacht, sowie damit auch das Anfangs dunkle Freiheitsgefühl selbst sich zum klaren Persönlichkeitsbewußtseyn der Egoität aus den Conflicten mit der Natur- und Menschenwelt ethisch emporarbeitet. Ebenso ist es im Menschen auch der Punkt, an welchem das Gottesbewußtseyn sich entzündet, denn auch hier wird am Freiheitsbewußtseyn das Bewußtseyn der Beschränkung der Freiheit und damit das Daseyn objectiver Mächte empfunden, gefühlt und erkannt. Es eröffnet sich hier der Punkt, wo das philosophische und theologische Princip coincidiren, indem es eben die Stelle ist, wo in und mit dem individuellen Freiheitsbewußtseyn als dem Princip der Ethik zugleich das Bewußtseyn der Abhängigkeit als des Princip der Religionswissenschaft liegt. Denn von dem Religionsgefühl und Bewußtseyn als einer immanenten Thatsache muß die philosophische Speculation immer ausgehen, sie kann sich, wie gesagt, nicht unmittelbar in dieß objective Centrum versetzen, muß erst eine Religionsphilosophie seyn, ehe sie eine speculative Theologie werden kann. Wird die Abhängigkeit nun auch, wie die Geschichte der Religionen und die Psychologie lehren, zunächst als äußerliche Bedingtheit von einzelnen und besonderen Naturmächten ergriffen, und werden diese Mächte im Fortschritt der Bildung auch zu einem Gesamtbegriff der Naturmacht erhoben, die Religionen somit zunächst als Naturreligionen in verschiedener Gestalt festgehalten, so rastet doch der Stachel der Freiheit nicht, läßt das Gemüth in keiner Form zur Ruhe und Befriedigung kommen, so lange der Widerspruch der beiden Principien, der objectiv unbedingten Machtvollkommenheit und des menschlichen Persönlichkeits- und Egoitätsprincips, nicht völlig gelöst ist, und dieser innerlichste Widerspruch

kann das religiöse Bedürfniß zwar vermöge der endlichen Naturkategorien, worin das Speculiren in diesem Stadium sich fortquält, zu einer immer intensiveren Sehnsucht nach endlicher voller Versöhnungsgewißheit stacheln, nicht aber, so lange er währet, durch sich und mittelst der Denkweise in jenen Kategorien das Evangelium der Versöhnung selbst gewähren. Es ist a priori als möglich zu erkennen und der Geschichte zeigt es als wirklich, daß jener Bann der menschlichen Intelligenz durch die Sünde verschuldet, durch das in Egoismus ausgeartete Egoitätsgefühl perpetuirt und dadurch ein Punkt in der Geschichte der Menschheit herbeigeführt worden war, wo sie sich ohne höhere Hülfe nicht mehr retten konnte; aber diese Rettung, Erlösung und vollständige Versöhnungsgewißheit kann nicht in einem bloß objectiv factischen Ereigniß, auch nicht in einer bloß realen, magisch wirkenden Wandlung des Menschenwesens subjectiv bestehen, sondern sie muß auch und wesentlich zugleich durch intellectuelle Erleuchtung des Gemüths über das wahre Verhältniß von Gott und Menschheit, durch die offenbarte Gotteskindschaft derselben im Selbstbewußtseyn vollendet werden. Und diese Versöhnung mit den objectiven Mächten, die zugleich eine Versöhnung von Verstand und Vernunft, eine Erlösung aus allen Antinomien ist, kann nur innerhalb der Wissenschaft durch eine ethische Teleologie zu ermitteln seyn, die in einer über den Proceß des endlichen Erkennens erhebenden Ideenlehre gipfelt. In dieser Weltanschauung des wiedergeborenen menschlichen Geistes, als des wiederhergestellten Ab- und Ebenbildes Gottes, lösen sich alle Widersprüche des göttlichen und menschlichen Willens, sobald die ethische Kategorie der Liebe von beiden Seiten zur Anerkennung kommt und der finale Zweck dieser schöpferischen positiven Liebe seitens Gottes in dem objectiven Wahrheitswillen, d. h. in dem Willen, die subjective Schönheit, Güte und Seligkeit der Idee oder des gottimmanenten Logos auch objectiv zur Wirklichkeit, die Wahrheit zur Wirklichkeit, die vorhandene Wirklichkeit, schlecht und unvollkommen, wie sie durch Schuld der Menschen ist, zur idealvollkommenen Wahrheit zu erheben. In und mit dieser successiven Verwirklichung des Ideals in einer creatürlichen Welt durch die Schöpfung, Erhaltung und zum Zweck führende weise Regierung derselben bleibt objectiv im Schöpfer

selbst die Egoität und geistige Persönlichkeit Gottes bewahrt, sie versenkt sich und zerfließt nicht dergestalt in die Welt, daß sie sich in die Formthätigkeit derselben unmittelbar umsetzte, so daß nur etwa ein alternirendes sich Verwandeln Gottes in die Welt und der Welt in Gott, eine continuirliche Menschwerdung Gottes und Vergottung der Menschheit im Sinne der Pantheisten, in Wahrheit also weder diesseits noch jenseits eine absolute, dauernde, ewige Persönlichkeit stattfände, sondern nur der allgemeine Proceß des actuosen Wechsels und sein abstractes Gesetz das absolut Dominirende wäre, ein perennirender Widerspruch von Negiren und Poniren, von Schaffen und Vernichten, in welchem das Absolute nur dann sich selbst genügen könnte oder vielmehr müßte, wenn es nichts Höheres und Besseres wäre als absolute Machtvollkommenheit, schlechthin abstracte (nicht ethisch vollkommene — wahre Freiheit), d. i. schlechthin unethische physische Willkühr seyn wollte. Während in dieser Weltanschauung kein concreter Zusammenbestand des Schöpfers und seiner Creatur, kein Genuß der Liebe, keine Seligkeit denkbar wäre, so entwickelt sich dagegen in der christlichen Weltanschauung aus dem Princip der freischöpferischen Liebe Gottes, der sich als solche, nicht bloß als Macht bewähren will, und eben deshalb seine Macht in sich zum dienenden Mittel herabsetzt — „sich selbst beschränkt“, wie man sagt, in Wahrheit aber nur seine Willkühr beschränkt, während er seine absolute Freiheit, die auch Macht über sein substantielles Machtmoment hat, um so mehr offenbart — aus dem Princip der schöpferischen Liebe, die um des höchsten Zweckes willen sich selbst und allem Geschaffenen das Gesetz auflegt, entwickelt sich die Idee der Gerechtigkeit, welche subjectiv und objectiv die Freiheit der Egoität, das Princip der Eigenpersönlichkeit festhält, und die Idee der widerspruchlosen Harmonie beider, der Liebe und Gerechtigkeit, d. i. der absoluten Heiligkeit; ethische Ideen also, in welchen die weise Vorsicht der Gottheit die Siegel ihrer verborgenen Wahrheit, Vollkommenheit und Seligkeit im Spiegel des ebenbildlichen erleuchteten Menschengeistes allmählig zu lösen beschlossen hat.

DATE DUE

SEP 1 1994	
NOV 14 1994	
GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
 2400 Ridge Road
 Berkeley, CA 94709
 For renewals call (510) 649-2500
 All items are subject to recall.

GTU Library



3 2400 00294 8366

